



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

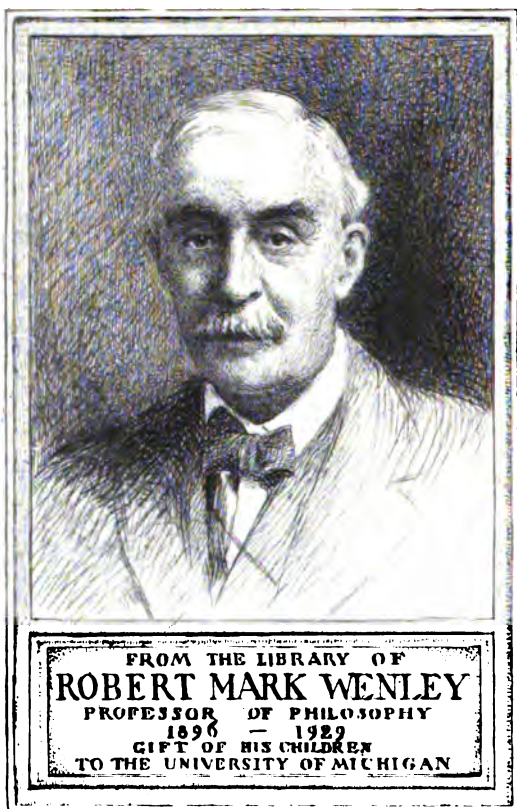
Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

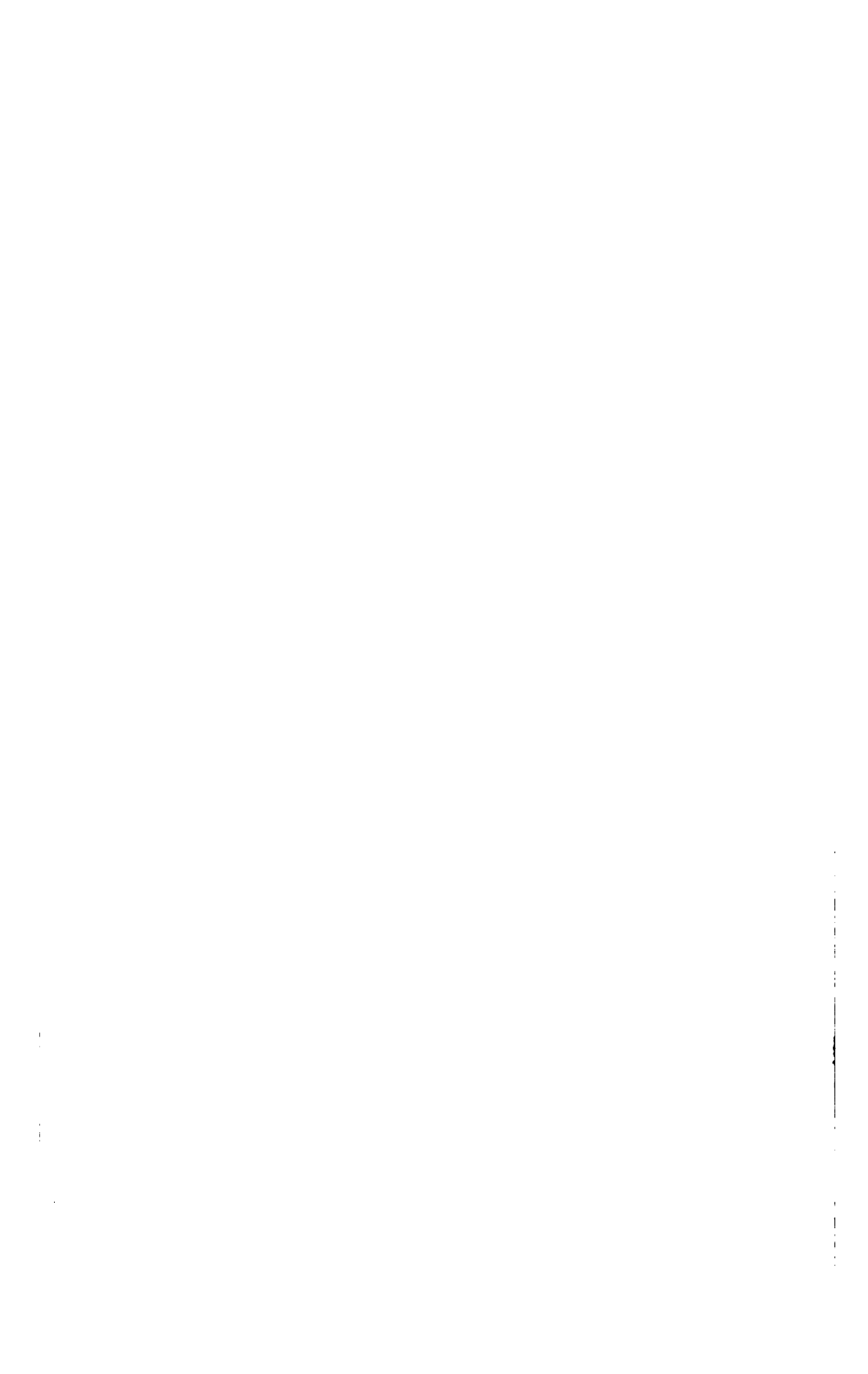
En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>



RMW. 1896 del at 50
1938

B
15
A8





MÉLANGES

DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

PAR

J.-F. ASTIÉ

Les réclamations de la conscience religieuse dans le sein du parti libéral. — La situation théologique dans l'église libre du canton de Vaud. — Histoire des dogmes de F.-C. Baar. — Histoire de la doctrine de la filiation de Luther. — Le siècle de Jésus-Christ, par A. Hausrath. — Les conditions d'une vie de Jésus, par W. Krüger-Weidmann. — L'apologétique chrétienne fondée sur l'anthropologie de C.-E. Baumhuck. — La théologie des récents de l'Alliance évangélique, à New-York, en 1873. — La pensée et la réalité; essai de renouveler le criticisme d'après A. Spir.

*Les solutions extrêmes sont la ressource
de ceux qui ne peuvent avoir qu'une seule
idée à la fois.*

MADAME DE STAEL.

*On ne montre pas sa grandeur pour être
à une extrémité, mais bien en touchant les
deux à la fois et remplissant tout l'entre-
deux.*

L'ARABE.

LAUSANNE
GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1878

as

Handwritten signature

MÉLANGES
DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

LAUSANNE — IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL

MÉLANGES

DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

PAR

Jean-François
ASTIÉ

Les réclamations de la conscience religieuse dans le sein du parti libéral. — La situation théologique dans l'église libre du canton de Vaud. — Histoire des dogmes de F.-C. Baur. — Histoire de la doctrine de la liberté de Luthardt. — Le siècle de Jésus-Christ, par A. Hausrath. — Les conditions d'une vie de Jésus, par W. Krüger-Welthusen. — L'apologétique chrétienne fondée sur l'anthropologie de C. Baumstark. — La théologie des réunions de l'Alliance évangélique, à New-York, en 1873. — La pensée et la réalité; essai de renouveler le criticisme d'après A. Spir.

*Les solutions extrêmes sont la ressource
de ceux qui ne peuvent avoir qu'une seule
idée à la fois.* MADAME DE STAËL.

*On ne montre pas sa grandeur pour être
à une extrémité, mais bien en touchant les
deux à la fois et remplissant tout l'entre-
deux.* PASCAL.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1878

BT
15
A85

relig. lib.
14-39

LES

RÉCLAMATIONS DE LA CONSCIENCE RELIGIEUSE

DANS LE SEIN DU PARTI LIBÉRAL ¹

I

En commençant cette année, la neuvième de notre existence, nous avons la bonne fortune singulièrement rare de pouvoir apporter de bonnes nouvelles à nos lecteurs.

Ce n'est pas à dire toutefois que nous soyons à la veille de réaliser bien des progrès qui nous tiennent à cœur. Le nombre de nos abonnés se maintient à un chiffre trop peu élevé pour nous le permettre. Si les collaborateurs ne nous font pas défaut, la liberté d'introduire des articles originaux dans notre *Revue* n'a pas encore provoqué l'initiative désirable chez un nombre suffisant d'hommes d'étude pour répondre aux exigences d'une périodicité plus rapprochée. Comme par le passé nous continuerons donc notre œuvre éminemment modeste et désintéressée, jusqu'à ce qu'un concours plus général et plus actif nous permette de répondre mieux aux exigences de la situation.

On trouvera sans doute qu'il faut assez de complaisance pour parler de bonnes nouvelles dans une pareille condition de nos affaires. Si l'on veut néanmoins se rappeler que nous sommes demeurés fidèles à l'idée première de cette publication qui a été de fournir un organe aux hommes qui étudient en dehors de toute préoccupation d'école et de parti, peut-être reconnaîtra-t-on que nous avons quelque droit de nous réjouir. Ce

¹ *Quelques réflexions sur la crise de l'église réformée de France.* Lettres à M. Édouard Sayous, par Maurice Vernes, docteur en théologie. Paris 1875.

n'est pas après avoir parcouru la liste de nos abonnés, constaté l'état de notre portefeuille et fait notre caisse, que nous venons parler de bonnes nouvelles; en spiritualistes incorrigibles, perdus dans une génération revenue de ce travers, nous n'avons interrogé que les signes des temps. Une seule chose est nécessaire; le réveil parmi nous d'un sérieux intérêt pour les études théologiques et philosophiques; tout le reste ne peut manquer d'être donné par dessus, soit à nous, soit à d'autres. Céderions-nous peut-être à un optimisme qui n'est guère dans nos habitudes, en supposant que cette ère nouvelle est moins éloignée aujourd'hui qu'il y a une année?

Deux faits principaux ont amené la période de lassitude, d'indifférence et de stérilité que nous venons de traverser. Après les tentatives malheureuses qui avaient eu pour résultat de désintéresser du christianisme et même de la religion bien des hommes se donnant comme les champions d'une rénovation théologique, chacun s'était retiré sous sa tente de peur de s'exposer à pareil accident. Par une fâcheuse coïncidence, l'esprit de parti avait tout à coup pris un développement extraordinaire. D'un bord comme de l'autre, à droite comme à gauche, on déployait un zèle ardent pour faire triompher la cause dont on affirmait avec assurance l'excellence, tout en s'abstenant prudemment d'y trop penser. Comment les esprits malavisés qui venaient parler de science indépendante, désintéressée ne seraient-ils pas demeurés isolés en présence de partis absorbés par les exigences de la vie pratique, d'armées occupées à s'entre-déchirer?

La vérité, ainsi que cela se pratique souvent, pourrait être redevable d'un nouveau triomphe non pas à sa valeur intrinsèque, mais à l'excès du mal. Tout à coup, à la veille de l'action décisive, alors qu'on paraissait être en droit de s'y attendre le moins, voilà qu'un parti tout entier est invité par la voix compétente d'un docteur à confesser ses fautes et à reconnaître qu'à divers égards il a fait fausse route. Nous ne serions pas surpris que cette diversion provoquât des colères chez les stratégestes de gauche et une joie mal contenue chez les adversaires. Dans un camp comme dans l'autre, on se fait illusion;

il ne faut ni se réjouir, ni se lamenter à la pensée que le parti libéral est à la veille de se dissoudre ; il convient au contraire de se féliciter hautement de ce qu'il est mis en demeure de se renouveler et de se transformer, pour être mieux en mesure de remplir le rôle qui lui appartient dans notre rénovation théologique. Nul ne lui ravira la gloire d'avoir été le premier, lui, pauvre péager, à sentir qu'il y avait des fautes à confesser.

Disons-le bien haut, un renouvellement radical lui était plus indispensable qu'au parti contraire. En effet, en dépit de son nom et des apparences, il s'était encore moins modifié depuis trente ou quarante ans que l'orthodoxie. On ne manquera pas de nous renvoyer au nouveau libéralisme datant de 1850, beaucoup plus négatif et scientifique que l'ancien qui remonte aux premiers jours du Réveil. Mais ces deux branches de l'école avaient un point commun qui était toujours demeuré le cri de ralliement du parti : le libre examen. Sous les larges replis de ce drapeau indécis, avaient fini par s'abriter les opinions les plus hétérogènes, les plus contradictoires. Tenant infiniment plus à la méthode qu'aux résultats, on ne s'apercevait pas que, tout en se faisant scrupule de répudier les esprits légers et frivoles qui souvent tournaient en ridicule les choses saintes, sous prétexte de les examiner, on rompait successivement avec la révélation, avec le christianisme, avec la simple morale et le spiritualisme le plus élémentaire.

« J'estime, dit M. Maurice Vernes, que la théologie moderne, — si depuis dix ans tout travail n'avait cessé dans son sein, et si elle ne s'était bornée à se répéter, — j'estime, dis-je, que la théologie moderne, poussant plus avant dans la voie où elle avait marché si rapidement et dépourvue de tout contre-poids par son *subjectivisme* effréné (qu'elle décore du nom pompeux mais aussi vide, aussi antiphilosophique que sonore, de souveraineté de la conscience religieuse), n'avait plus que peu de chemin à faire pour ébranler la foi à l'immortalité personnelle, pour jeter des doutes sur la doctrine de la personnalité divine, pour réduire enfin la personne de Jésus à un minimum d'importance, qui aurait tout au plus autorisé le nom de théisme chrétien ou de théisme christianisé. Dieu soit loué de ce que ce

mouvement fougueux se soit tout à coup apaisé ! car, un pas de plus, et le schisme devenait nécessaire. »

Ajoutons que M. Maurice Vernes n'a pas connu toute la profondeur du mal auquel il allait chercher si courageusement à porter remède. Hélas ! le schisme est déjà effectué sinon dans les faits, du moins dans les idées. Grâce au voisinage du panthéisme et du matérialisme de l'Allemagne, le libéralisme en Suisse a de beaucoup devancé celui de France. Voici le bilan de l'école tel qu'il est solennellement dressé par un organe autorisé. On signale d'abord jusqu'où peut aller la diversité dans le sein du parti. « Il est vrai que nous, libéraux, nous n'avons pas tous la même dogmatique, nous pouvons différer sur le miracle, sur la Bible, sur Jésus, sur le culte, sur l'église, sur la religion, sur Dieu même. Parmi nous se trouvent des gens religieux au point de vue ecclésiastique et d'autres qui le sont peu ou pas du tout. Certains d'entre nous admettent une révélation particulière et unique déposée dans la Bible, d'autres n'admettent que la révélation universelle, d'autres n'admettent peut-être rien qui ressemble à une révélation quelconque. Certains d'entre nous croient peut-être à la Trinité et certains autres restent peut-être à peine persuadés qu'il y ait un Dieu conscient et réel. »

On remarquera l'absence complète de l'idée de salut et de rédemption par Jésus-Christ qui est la doctrine fondamentale de la théologie moderne. Serait-ce peut-être que les libéraux n'en sont plus à discuter sur ce point capital, mais qu'ils s'accordent à l'omettre comme étant sans importance ?

On serait vraiment tenté de le supposer en voyant ce qui nous est donné comme le côté positif du *credo* de l'école. Tous les libéraux catholiques ou protestants s'accordent à dire : « Je crois au progrès, je crois à la liberté, je crois à la démocratie, je crois aux droits de toute conscience, je crois à la raison et je respecte la science. »

Grâce à ce *credo*, l'union entre les libéraux « est puissante, elle repose sur le roc de l'unité spirituelle et vivante. » Spirituelle si l'on veut, mais en tout cas pas religieuse : le christianisme et la religion brillent en effet par leur absence dans ce

programme; un démocrate d'Athènes ou de Rome aurait pu en dire autant, et le parti libéral se trouve placé en fait de religion plus bas que la franc-maçonnerie qui, tout en prétendant rester neutre, professe croire au Grand Architecte de l'univers.

Et cette incartade d'enfants terribles n'a pas provoqué la moindre protestation au sein du parti. Au nom de quoi protester en effet lorsqu'on n'admet qu'un seul principe ferme, la méthode du libre examen? Si par aventure quelque libéral s'avise de nier la liberté, le progrès ou la démocratie, on relèguera ces articles parmi ceux sur lesquels on diffère et il ne restera plus comme unique lien que les droits de toute conscience et les deux sœurs inséparables, la raison et la science, divinités du moment que l'on adore avec d'autant plus de ferveur et de recueillement qu'elles sont enveloppées de voiles et se dérobent dans un lointain plein de mystère. Si, moins timides, les libéraux de Genève consentaient à entretenir avec leurs divinités favorites un commerce plus habituel et plus intime, ils ne manqueraient pas d'en recevoir maintes confidences précieuses: la raison leur crierait qu'il est absurde de vouloir constituer un parti religieux sans religion; la science leur apprendrait que les belles choses qu'on célèbre aujourd'hui au bout de notre lac comme de grandes nouveautés et le dernier mot du progrès sont des vieilleries empruntées au XVIII^e siècle allemand que les plus grands philosophes de notre âge ont poursuivies de leurs impitoyables sarcasmes et qui, aujourd'hui encore, au delà du Rhin, sont honnies par les libéraux scientifiques qui se donnent la peine de penser et de réfléchir.

Mais il y aurait de l'injustice à insister: les libéraux genevois ne sont pas en effet seuls responsables de la victoire inattendue qu'ils célèbrent avec une joie aussi bruyante que naïve. Ils se sont admirablement acquittés d'une mission que personne ne leur enviera. Les physiciens en sont encore à se demander s'il est possible d'arriver à un degré de froid absolu. Les libéraux du bout de notre lac ont prouvé pratiquement qu'on peut continuer à se donner comme un parti ecclésiastique alors que le thermomètre religieux est décidément arrivé au froid absolu. Le peuple de Genève, qui ne se croit pas

moins spirituel que celui de Paris, estime comme ce dernier que le monde entier est tenu d'admirer tout ce qu'il fait. La galerie profite en effet de la leçon comme faisait la jeunesse de Sparte à la vue des ilotes.

La brochure de M. Vernes ne pouvait venir plus à propos. Sans cette énergique protestation, le parti tout entier aurait pu être rendu responsable de pareilles fantaisies. Le point le plus profond de l'abîme ayant été atteint, il ne restait plus qu'à se relever par un effort énergique ou à périr. Espérons, dans notre intérêt à tous, que mis en demeure de se transformer radicalement, le parti libéral ne faillira pas à la tâche. Il paraît difficile que les paroles de M. Vernes ne trouvent pas de l'écho dans le cœur des hommes sérieux, religieux qui depuis longtemps doivent souffrir des allures que les esprits négatifs ont imposées au parti. Quelques personnes ne veulent voir dans le libéralisme qu'une négation qui méconnaît les besoins religieux les plus élémentaires, et laisse passer inaperçues les leçons les plus claires de l'histoire. D'autres voient dans cette école un fait trop général et trop important pour que, chez les meilleurs du moins, il n'ait pas sa raison d'être dans le besoin de réagir en faveur de quelque grande vérité morale et religieuse méconnue par l'orthodoxie. Tout le monde sera heureux de voir la tâche de ceux qui soutiennent cette dernière opinion facilitée par l'attitude que le parti libéral prendra en face de la courageuse mise en demeure de M. Maurice Vernes. L'école qui se piquait d'être le moins exclusive n'a que trop longtemps vécu exclusivement de la maxime du libre examen. Les hommes étrangers à la religion, qui assistent en spectateurs désintéressés aux débats entre les orthodoxes et les libéraux, signalent depuis longtemps tout ce qu'elle a de fallacieux et de vide ; les faits récents rappelés plus haut se chargent à leur tour de montrer où elle conduit. Le parti est arrivé au moment où il doit se dissoudre, s'il n'a la vitalité suffisante pour se transformer en donnant la prépondérance aux éléments positifs qu'il porte dans son sein. Ce sera le moyen de devenir plus religieux et plus chrétien, plus franchement libéral aussi, car rien ne sent plus l'étroitesse et l'intolérance que cette disposition à railler

toute foi positive pour s'incliner respectueusement devant la première négation venue que tel esprit frivole donne comme fruit du libre examen dont il n'abuse pas. En faisant cette évolution, le parti libéral abandonnerait les froides et vides régions de la libre pensée, dans lesquelles il a failli se perdre, pour reprendre la place légitime qui lui revient dans la grande famille protestante, et concourir à la solution de la crise actuelle.

M. Maurice Vernes rappelle en effet un lieu commun connu de tous ceux qui ont consenti à étudier la question et dont le parti libéral n'a pas encore su faire son profit. L'histoire s'inscrit en faux contre « les appréciations superficielles qui prétendent voir dans le grand mouvement religieux dont nous sommes issus la revendication du libre examen, de la foi individuelle, de la liberté de conscience et que sais-je encore ? Ce sont là des idées philosophiques assez modernes, dont l'énoncé aurait singulièrement étonné nos pères. Il y a eu, je le veux bien, une partie de tout cela dans la réforme, mais la réforme n'a pas été cela. »

Un moment, au début du Réveil, alors que les orthodoxes prétendaient rétablir les confessions de foi du XVI^e siècle, la revendication du libre examen a pu avoir sa légitimité. Mais le parti s'est obstiné à vivre pendant un demi-siècle sur cette unique idée, sans s'apercevoir que les adversaires s'étaient profondément modifiés et que le terrain de la lutte avait été à tant d'égards changé. Il y a plus : la revendication exclusive du libre examen a fini par inspirer une sainte horreur pour toute définition de foi positive.

Nous arrivons ainsi au second reproche que M. Vernes adresse à son parti. « Ce qui a compromis, dit-il, ce qui a failli perdre l'œuvre du protestantisme libéral, c'a été à mon sens principalement son dédain de la dogmatique. Il avait eu, dans le principe, le souci de justifier devant l'intelligence les postulats du sentiment religieux, d'établir une philosophie religieuse qui fût l'exposition rationnelle et systématique de la foi. Il y a bientôt renoncé pour s'en tenir aux lieux communs du spiritualisme ce temporel. Puis, sous la détestable influence du vieux ratio-

nalisme, il s'est pris d'une sainte horreur pour tout ce qui ressemblait à une définition d'un point quelconque de la foi chrétienne. Toute déclaration dogmatique a été formellement honnie et déshonorée sous l'appellation de *confession de foi*, à laquelle les souvenirs d'une lutte pénible soutenue contre les partisans des anciens symboles donnaient je ne sais quel cachet odieux. Bref, on a perdu pied, l'intérêt ecclésiastique aidant. Or, pour tout homme qui réfléchit, rien n'est plus nécessaire à une réforme religieuse qu'une élaboration scientifique des points principaux de la foi qu'on veut présenter sous un jour nouveau. Cette élaboration systématique donne naissance à la dogmatique; une définition dogmatique est la forme nécessaire d'un point de foi. Quand une église se fonde, c'est un besoin pour elle que d'exprimer dans une confession plus ou moins complète la manière dont elle entend la vérité chrétienne. »

« On a vraiment honte d'avoir à prendre la défense de vérités aussi élémentaires. Ne verra-t-on donc pas que l'un des grands maux dont nous souffrons tous, tant orthodoxes que libéraux, c'est du défaut d'une dogmatique? Ce qui nous manque, c'est le cadre intellectuel où nous puissions ranger les différentes affirmations de notre sentiment religieux. Ah! l'œuvre stérile et funeste de ceux qui ne veulent plus de théologie, ni de dogmatique! Savez-vous ce qu'ils font? Ils précipitent notre décadence intellectuelle. »

M. Vernes à mille fois raison; on ne saurait prononcer une parole plus vraie et plus opportune. Les sceptiques et quelques mystiques fantaisistes peuvent seuls se réjouir du dédain à l'endroit de la dogmatique. L'auteur nous paraît cependant ne pas tenir compte de deux circonstances atténuantes. D'abord, de nos jours surtout, une église nationale est un fait devant lequel on s'incline et non une théorie, une doctrine qu'on cherche à réaliser. La raison d'être de ces établissements c'est qu'on peut naître dans leur sein et y demeurer toute sa vie, sans se voir obligé de prendre parti entre les opinions théologiques qui divisent la chrétienté. Sous peine de devenir oppressives, ces églises ne peuvent avoir pour

unique dogmatique que la résultante vague ou précise des diverses opinions qui règnent dans un pays. Quoi qu'on puisse en penser au point de vue de l'église idéale, les libéraux étaient parfaitement dans leur droit en se passant de dogmatique. Quand on entre librement dans une église de professants, on sait à quoi on s'engage ; elle a le droit d'exiger qu'on ne s'écarte pas de la règle. Mais une église de multitude à laquelle on appartient par le seul fait de la naissance, doit s'arranger de façon, sous peine de devenir une marâtre, à ce que tous les enfants auxquels elle est fière d'ouvrir ses bras se sentent parfaitement à leur aise dans son sein. On ne saurait trop le répéter à ceux qui s'obstinent à ne pas vouloir comprendre : il est aussi inique qu'illogique de prétendre bénéficier à la fois des avantages d'une église de professants et de ceux d'une église de multitude.

Les libéraux sont dans l'erreur selon nous en se contentant d'un vague sentimentalisme religieux, mais nul n'est en droit de les expulser de l'église officielle sous prétexte qu'ils n'en partagent pas la dogmatique. Le parti qui remportera une victoire si funeste est condamné à s'ensevelir dans son triomphe. D'accord pour être avant tout nationaux et par conséquent condamnés à vivre ensemble, les deux partis auraient dû s'arranger de façon à faire le moins mauvais ménage possible. L'expulsion des libéraux par les orthodoxes ne serait pas moins inique aujourd'hui que ne l'aurait été jadis celle des orthodoxes quand ceux-ci se trouvaient en minorité. Il n'est pas de fiction légale qui tienne : en religion moins que dans aucun autre domaine, il est permis de confondre la légalité et l'équité. Et qui sait si les libéraux n'ont pas la majorité dans le pays, en dépit des quelques voix de plus que leur adversaires ont eues dans le synode ? Il faut, dans de pareilles circonstances, un courage plus qu'ordinaire pour oser pousser à l'expulsion. *Plus de concessions !* répète-t-on en chœur : on oublie seulement que pour tenir ce fier langage il faudrait être chez soi, et non dans l'église de tout le monde, dans une église de multitude qui se pique de se recruter par la naissance. Est-on assuré que les générations nouvelles, que les

enfants des hommes qui partagent aujourd'hui la foi de la majorité du synode auront les convictions de leurs pères, et, dans le cas contraire, les expulsera-t-on à leur tour ? Les orthodoxes n'avaient qu'un moyen de se faire pardonner leur exorbitante prétention. Ils auraient dû se distinguer par leur zèle à réclamer du gouvernement qu'il ne fût fait aucun tort aux libéraux et qu'une position officielle leur fût assurée. On a trouvé plus politique de répéter sur tous les tons :

Adieu ; j'en suis hors :
Tâche de t'en tirer, et fais tous tes efforts.

Et aux protestations des spectateurs impartiaux du débat on répond timidement en paraphrasant une excuse célèbre : Sommes-nous les gardiens des droits des libéraux, nous orthodoxes ? En tout ceci M. Vernes ne tient pas suffisamment compte des droits incontestables de son parti. Il a pour lui non pas « la solidité juridique et des arguments d'avocat, » mais la notion même d'une église de multitude dont une faible majorité de rencontre ne peut arbitrairement changer l'essence pour la transformer en une église de professants.

La seconde circonstance qui explique pourquoi le parti libéral n'a pas de dogmatique lui fait particulièrement honneur. S'il s'est abstenu d'aborder les questions de cet ordre, n'est-ce point parce qu'un instinct sûr l'avertissait qu'en se hasardant sur ce terrain inconnu il risquait d'arriver à des résultats qui renverseraient les principes religieux les plus élémentaires auxquels on ne voulait pas renoncer ? La prudence aurait ainsi amené à se réfugier par crainte de pire, dans un « sentimentalisme un peu banal dont on ornait une maigre théologie. » C'est que les résultats dogmatiques absolument négatifs auxquels étaient arrivés de bonne heure les esprits les plus hardis et les plus logiques n'étaient pas faits pour encourager. Il y a eu un moment vraiment tragique dans l'histoire de ces vingt dernières années. Il a fallu entendre tel coryphée du libéralisme célébrer comme apôtre, prophète du sentiment religieux un émule moins avancé que lui, oubliant qu'il avait de son côté hautement proclamé des résultats dogmatiques

montrant la vanité de toute religion orthodoxe ou libérale ! La même plume pouvait soutenir que le rationalisme n'est pas une religion et célébrer le promoteur d'une religion exclusivement rationnelle !!

Du reste, malgré l'ultra dogmatisme pratique, le dédain de la dogmatique n'est pas moins répandu dans les rangs de l'extrême droite. Là aussi on s'inspire de la peur, on se refuse à procéder à une révision de ses conceptions intellectuelles, parce qu'on redoute de compromettre des convictions religieuses inébranlables que l'on identifie avec une théologie singulièrement problématique. Orthodoxes et libéraux honnissent à l'envi la dogmatique : le premier pour ne pas être délivré du lourd fardeau sous lequel il plie, le second pour ne pas renoncer à la gaze légère qui laisserait voir sa nudité. Et comme la peur a pour effet de troubler la vue des choses, ces frères ennemis s'accordant à imputer à la Bible, qui n'en a cure, celui-ci sa dogmatique apoplectique, celui-là sa dogmatique étriquée.

Voilà comment les deux tendances extrêmes ont abouti à un commun mépris de l'histoire qu'elles sont condamnées à présenter sous le jour le plus faux. La prétention à reproduire le christianisme primitif n'est pas plus fondée chez les uns que chez les autres. Comme si on pouvait effacer arbitrairement dix-neuf siècles de développement !! Tandis que l'orthodoxie, en croyant de bonne foi faire revivre l'enseignement apostolique, ne sait le lire qu'à travers le prisme peu sûr de la dogmatique historique, le libéralisme impute à la théologie biblique les vagues lieux communs de la philosophie moderne.

M. Maurice Vernes signale, avec le respect qu'il devait à ses maîtres en fait de libéralisme, la vanité des efforts auxquels ils se sont livrés pour retrouver leurs idées favorites dans l'enseignement de Jésus et des apôtres.

« Un de nos amis, dit-il, a écrit entre autres ceci : « Le christianisme, en tant que doctrine, c'est l'amour de Dieu et des hommes, avec les sentiments et dispositions qu'il suppose et inspire, c'est cet amour élevé à l'état de religion, de principe central et seul nécessaire de la vie spirituelle. » Et ailleurs :

« Nous sommes chrétiens parce que nous professons essentiellement la religion telle que le Christ l'a conçue et prêchée en la ramenant systématiquement à cette vie intérieure dont l'amour de Dieu et des hommes est le mobile déterminant ; parce que nous sommes ainsi les disciples de celui qui a enseigné au monde cette religion d'amour, parce qu'enfin nous désirons vivre en communion d'esprit avec lui, afin de puiser dans cette association, que le temps et l'espace ne sauraient dissoudre, les forces dont nous avons besoin pour vaincre notre paresse morale et travailler à cette sanctification sans laquelle nul ne voit Dieu ¹. »

M. Maurice Vernes ajoute « ma conviction, *fruit de plusieurs années d'études* et de réflexions, » est que cet essai de transformer le protestantisme n'a pas réussi.

La prétention de M. Colani de donner une base historique au libéralisme en retrouvant les principes de cette école dans « la prédication du royaume » n'a pas mieux réussi. « Quand j'ai dû pour ma part, dit M. Maurice Vernes, reprendre avec une intention un peu différente les principaux points traités par M. Colani, je me suis vu obligé, malgré les vives sympathies que j'avais pour ses conclusions, je me suis vu, dis-je, obligé par une *longue et patiente étude* à rejeter absolument son système. La notion du royaume de Dieu d'après Jésus tiend si fortement à son temps et aux circonstances de son époque, elle est si immédiatement et si profondément engrenée dans l'histoire, que l'accommoder à nos idées philosophiques, c'est la fausser complètement. »

« Il m'est désormais impossible de considérer autrement que comme un brillant paradoxe la thèse par laquelle nous retrouverions dans la « prédication du royaume » nos idées favorites sur la vie divine, implantée par Jésus à l'humanité sous sa forme parfaite, et conquérant le monde par une prédication lente, mais sûre. Non, mille fois non, cette thèse toute moderne n'a rien à voir avec le christianisme de Jésus ². »

¹ Ces deux citations sont empruntées à un écrit de M. Réville. *Trois lettres à M. le pasteur Poulain*, 3^e édition, pag. 73 et 85.

² Je prends la liberté de recommander à nos amis, c'est M. Vernes qui

Quel a donc été le résultat de ces efforts désespérés qui ont exigé le déploiement de talents incontestables et ont absorbé un temps et des forces jeunes dont il était permis d'espérer mieux ? Il a fallu venir se briser misérablement contre l'écueil que l'on s'efforçait d'éviter. C'est encore M. Maurice Vernes qui le constate, le protestantisme transformé dont ces écrivains se font les apôtres n'est guère autre chose que « le rationalisme vulgaire, *ce plat rationalisme* pour lequel autrefois ils n'avaient point assez de mépris et de railleries et dont ils signalaient si bien la stérile et vulgaire impuissance.... Par quelle funeste aventure ces hommes qui ont protesté avec le plus de chaleur et d'élévation contre l'amoindrissement du sentiment religieux, corollaire nécessaire de cette pauvre dogmatique, sont-ils retombés sur le sol infécond dont ils avaient dénoncé si noblement, si religieusement, l'insuffisance radicale à nourrir la piété ? Par quel détour, par quelle illusion, par quel mirage cela a-t-il pu se faire ? »

Il faut avoir assisté en spectateur attentif et inquiet à la triste histoire de notre essai de rénovation théologique pendant ces vingt-cinq dernières années pour comprendre tout ce qu'a de poignant le phénomène signalé par M. Vernes. Il a donné le mot de l'énigme en rappelant ce fait caractéristique qui domine notre vie religieuse depuis le Réveil. « L'intellectualisme rationaliste, dit-il, qui a été si dangereux pour la « théologie moderne, » exerce aussi son influence, et son influence fâcheuse, sur l'orthodoxie contemporaine. C'est comme un souffle général, une funeste contagion, contre laquelle il me semble qu'il nous faut tous réagir. » C'est parce que bien des personnes avaient été gagnées, non pas à l'Evangile, mais à l'orthodoxie et encore par ses défauts, par l'apparente rigueur de son côté intellectuel, qu'elle ont pu facilement l'échanger contre le rationalisme vulgaire qui, lui aussi, prétendait répondre avant tout aux exigences de la raison. Grâce à cette base commune,

rie, une critique trop vive, mais extrêmement sagace du protestantisme libéral que renferme une récente brochure de Hartmann sur *la dissolution du christianisme*. — Voir l'analyse de cette brochure dans notre *vue*, 3^{me} livraison, 1875.

l'on a vu les jeunes gens d'abord, puis maint vieillard à cheveux blancs passer avec une facilité extrême d'un camp dans l'autre. Pourquoi n'en aurait-il pas été ainsi ? On ne faisait que se transporter d'une chambre à l'autre dans un même appartement situé au même étage. Dès les premières années les préoccupations intellectuelles ont dominé chez les hommes qui ont travaillé à notre développement théologique. Oubliant que le christianisme est avant tout affaire d'expérience, qu'il ne se prouve pas mais qu'il s'annonce, sous prétexte de se l'assimiler, on s'est laissé aller peu à peu à le traiter comme un suspect que l'on mettait sur la sellette. La confusion entre la théologie et la religion a facilité la méprise. Aussi, en fort peu de temps, ceux-là mêmes qui avaient été attirés par des besoins religieux et moraux se sont-ils laissé entraîner dans ce mouvement général de recul qui, comme le dit fort bien M. Vernes, pour la plupart a abouti au plat rationalisme et pour quelques autres plus bas encore. On a vu des hommes sérieux et savants, sous prétexte de travailler à s'assimiler le christianisme pour nous en donner une conception nouvelle, se débarrasser en quelques années avec une étonnante prestesse de la part qu'ils en admettaient au début de leurs études.

Nous reviendrons plus loin sur l'explication de ce phénomène instructif ; remarquons seulement qu'il n'est ni aussi nouveau, ni aussi étrange qu'il peut bien sembler à notre inexpérience. Ce fait a été signalé par M. Gass dans son *Histoire de la dogmatique protestante, de Semler à Schleiermacher*. « Dès que le rationalisme, dit-il, a cessé de puiser à la source de la révélation, dès qu'il s'est détourné des documents historiques et du souffle religieux qui les anime pour recourir aux procédés exclusivement rationnels, il est devenu faux, il a été réfuté par le développement de la théologie, et même de la philosophie. » Encore ici, grâce en bonne partie à notre ignorance, au lieu de profiter des leçons de l'histoire, nous avons donné sur un théâtre singulièrement rétréci une répétition des travers de l'Allemagne. Comment notre rationalisme aurait-il pu s'acquitter de sa mission de réconcilier le siècle avec le christianisme, alors qu'il avait commencé par renier ce dernier ? Aussi

les hommes les plus avancés ont-ils définitivement dit adieu à la théologie.

Et cependant n'étions-nous pas dans un milieu à divers égards favorable qui aurait dû nous faire éviter cet écueil ? M. Vernes rappelle fort à propos les origines de la théologie moderne parmi nous. « Ce mouvement d'idées, dit-il, avait un double point de départ : d'un côté, la théologie *morale*, dont Vinet est resté le représentant, laquelle, laissant au second plan le bagage du dogmatisme orthodoxe, insistait sur l'appropriation de l'Evangile aux besoins de la conscience et la nécessité d'un rapport personnel et intime entre le fidèle et Jésus-Christ, source et aliment de la foi ; de l'autre, les travaux critiques accomplis en Allemagne sur les livres sacrés. »

Malheureusement l'histoire est là pour établir que, bien loin de tenir compte avec équité de ces deux points de départ, on n'a rien eu de plus pressé que de sacrifier le premier au second, l'élément religieux et moral au facteur intellectuel et critique. C'est en vain que quelques hommes isolés ont fait des réserves demandant que les deux facteurs fussent maintenus en équilibre. On n'a eu aucun égard aux réclamations de ces esprits timides ; on avait hâte d'arriver ; la locomotive, lancée à toute vapeur, a donc accéléré sa vitesse pour venir, par le détour dont parle M. Vernes, voler en éclats, exactement au point d'où elle était partie, sur le roc stérile et nu du plat rationalisme dont on avait déclaré ne vouloir à aucun prix.

Soyons justes, le parti libéral ne saurait être rendu seul responsable de cette catastrophe. Si l'élément moral représenté par Vinet a été sacrifié, c'est en tout premier lieu la faute de ceux qui étaient particulièrement appelés à lui assurer un heureux développement. Repoussé d'abord par le Réveil, gagné un instant par lui, Vinet n'a pas tardé à le dominer pour travailler ensuite à le transformer. Mais il est venu se heurter contre un intellectualisme éminemment inintelligent. Les hommes du Réveil qui se croyaient des chrétiens simples, faisant peu de cas de la théologie, se sont trouvés être des dogmaticiens intraitables, des piétistes paralysés par le respect aveugle d'un passé fantastique, des esprits réfractaires à toute conception

nouvelle. La peur aidant, bien loin de se laisser transformer, ils se sont raidis contre le souffle bienfaisant de la vie nouvelle qui seule pouvait les rajeunir. Les germes féconds répandus à pleines mains par Vinet n'ont pu lever dans notre sol rocailleux et stérile.

Il était dès lors aisé de prévoir ce qui est arrivé. Répudié par ceux-là mêmes qui semblaient spécialement appelés à le faire prévaloir, l'élément moral représenté par Vinet ne pouvait rencontrer un bon accueil des hommes chargés de représenter un autre facteur également légitime. Alors que les orthodoxes se faisaient ouvertement rationalistes, comment les libéraux seraient-ils devenus mystiques ? Ils ont au contraire vu accourir dans leurs rangs des hommes partis de la droite, et réagissant légitimement contre l'étroitesse des représentants du Réveil qui se refusaient à faire à l'élément religieux et moral, mis en avant par Vinet, la place qui lui était due. A divers égards et chez les meilleurs, le mouvement libéral est devenu une réaction légitime contre l'exclusisme et l'étroitesse du Réveil. Dès lors nous étions sortis des conditions d'un développement normal. Comme toujours la réaction a été d'autant plus aveugle et excessive qu'elle était plus légitime. Débarrassé de tout contre-poids, le parti libéral est allé aboutir chez la majorité à la négation de toute théologie, et chez les plus ardents à la répudiation de la religion et de la morale.

L'examen des questions critiques, qui, pendant quelques années, a absorbé toute l'attention, n'a pu naturellement s'effectuer dans des conditions favorables. En effet, un développement anormal ne saurait être profitable à aucun parti. On est tombé dans ce que M. Vernes appelle « l'orthodoxie critique, au fond beaucoup plus dangereuse que l'autre, puisqu'elle porte sur le côté formel de la foi et relègue dans l'ombre la vie elle-même, la piété agissante, le côté *réel, matériel* de la religion. Par là, la théologie nouvelle, qui tendait déjà une main à la libre-pensée, risquait de fournir de nouvelles facilités à l'indifférentisme religieux. Au lieu de se livrer à des études originales et impartiales qui auraient pu aboutir à la révision de maint arrêt de la critique, les docteurs libéraux se sont mis à la remorque des

écoles les plus négatives. Les hommes de second et troisième ordre ont suivi sans contrôle aucun, ne cessant d'admirer de confiance les belles choses qu'on leur enseignait. Plus qu'aucun autre, le parti qui s'abritait sous l'étendard du libre-examen s'est, dans son ensemble, dispensé d'étudier pour adopter de confiance ce que lui soufflaient ses chefs de file. Nul n'a plus abusé de la méthode d'autorité que le gros de l'école qui se piquait de repousser toute autorité. Il suffisait qu'on mit en avant une idée ; plus elle était négative, plus elle était promptement acceptée comme résultat indiscutable. La foule se croyait d'autant plus dispensée des moindres obligations envers la science qu'elle en exaltait plus résolument les droits et les privilèges. Il semblait que plus on s'éloignait des traditions de l'église et du protestantisme en particulier, plus il y avait de chance de rencontrer la vérité. On n'avait que du dédain pour les esprits timides qui, au lieu de se joindre à cette course désordonnée, voulaient savoir où elle aboutirait, tandis qu'on prodiguait les sourires les plus gracieux aux littérateurs blasés qui, à bout de motifs, se jetaient sur les questions théologiques comme sur une mine curieuse à exploiter. Aussi les esprits frivoles, les libres-penseurs d'abord, les athées et les matérialistes ensuite n'ont-ils pas tardé à s'apercevoir que ce jeu-là ne pouvait qu'avancer leurs affaires. Ils se sont donc joints çà et là ostensiblement au mouvement libéral et ils ont été accueillis toujours au nom du libre-examen. Nous n'avons jamais compris comment les hommes d'un sérieux religieux incontestable n'ont pas élevé la voix pour enrayer un mouvement qui menaçait de ne plus s'arrêter en deçà de la négation la plus absolue. Encore un pas et on allait verser dans la morale indépendante, cette négation théorique de tout dogme, dit M. Vernes, « avec laquelle, orthodoxes ou libéraux, il nous est arrivé parfois, disons-le avec humiliation, de conspirer tout bas. »

II

Mais c'est trop revenir sur une histoire pénible suffisamment connue de tous ceux qui ont prêté quelque attention aux débats de ces vingt-cinq dernières années. Si nous l'avons encore une

fois esquissée à grands traits c'est dans la pensée qu'après s'être égaré, il ne saurait être inutile de regarder en arrière pour marquer exactement à quel point on a quitté la bonne route. Si nos devanciers nous ont ramenés au désert alors qu'ils nous promettaient solennellement la terre promise, il faut au moins que leur exemple nous serve de garde-fous. Pouvons-nous remonter la pente que nous avons descendue avec une rapidité vertigineuse ? La reprise du mouvement théologique est-elle possible au milieu de nous, dans la présente génération ? M. Maurice Vernes n'en doute pas ; il pousse même l'équité jusqu'à signaler l'existence de quelques solitaires que l'on ignore systématiquement, à droite comme à gauche, et qui n'en ont pas moins suivi, selon lui, au milieu de l'effarement général, une voie modeste mais sûre, en tout cas loin des abîmes que hantent les deux partis extrêmes. La théologie « orthodoxe modérée » ou évangélique libérale, dit M. Vernes, qui est aujourd'hui en honneur à droite (?) se rattache, comme la théologie « nouvelle, » d'une part à Vinet, de l'autre à la critique allemande, mais avertie par les écarts de sa devancière, elle a marché d'un pas plus lent et a su conserver une place autrement considérable à la vie religieuse. C'est par là qu'elle s'est sauvée, par là qu'elle est appelée à jouer le premier rôle dans la rénovation après laquelle nous soupirons. Au point de vue théologique, il est très facile de lui faire son procès. Elle possède tout au plus quelques lambeaux de dogmatique, et si elle affirme le besoin de systématiser la doctrine chrétienne, c'est quelquefois plus par un instinct de réaction contre l'individualisme sans limites dont elle aperçoit les dangers que, par un sentiment profond des nécessités de toute foi qui se propose d'exercer une action sérieuse dans le monde. »

Ces lignes renferment un éloge et un reproche ; pour ce qui nous concerne, nous ne saurions accepter ni l'un ni l'autre. La dogmatique est la conception scientifique de l'ensemble de la vie chrétienne dont les chrétiens ont fait l'expérience prati-

* Nous préférons appeler cette tendance *la théologie indépendante*, pour bien marquer que l'on se place en dehors de toutes les préoccupations de parti.

que à une époque donnée. Quelques lambeaux de dogmatique ne sont donc pas une dogmatique. Quand on en est réduit à renoncer à l'ensemble d'un système pour n'en plus conserver que des lambeaux, on déclare par là même que l'on n'a plus de dogmatique, qu'on se trouve dans une époque de transition entre une dogmatique ancienne qui s'en va et une dogmatique nouvelle à laquelle l'avenir appartient. L'idée que nous nous faisons de cette science prouve assez que nous ne saurions être de ceux qui ne réclament une dogmatique que poussés par une espèce d'instinct contre un individualisme dangereux. Nos besoins dogmatiques sont des plus prononcés et des plus réfléchis. Du reste, nous nous sommes déjà expliqués sur ce point; nous avons pris date. Au moment de la fondation de cette *Revue*, il y a huit ans, en conviant à se joindre à nous, sur un terrain neutre, « tous ceux qui ont à cœur les droits légitimes de la science, » nous déclarions hautement vouloir nous livrer à une œuvre préparatoire destinée à hâter le moment où l'on pourrait « chercher à concilier dans une *synthèse nouvelle* les vérités qui auront résisté à un examen impartial et contradictoire. »

Il ne saurait en effet être question de dogmatiser dans le vide. Aussi, dès que notre *Revue*, se complétant, a publié des articles originaux, avons-nous annoncé (1874) des travaux dont la tendance serait de « mettre en lumière les résultats des études bibliques les plus récentes, en les dégageant de toute solidarité avec des systèmes de théologie ou de philosophie antérieurs, » nous ajoutions qu'ils se recommanderaient « à tous les penseurs qui estiment que, dans le présent naufrage des écoles et des systèmes, le plus pressant est de recueillir soigneusement les vraies données scripturaires qui s'imposent elles-mêmes à la conscience chrétienne. Nous avons lieu de compter pour plus tard sur des travaux du même genre qui finiront par présenter aux lecteurs de la *Revue* une histoire assez complète des principaux dogmes chrétiens. »

C'est donc avec une satisfaction particulière que nous entendons une voix nouvelle s'élever du camp libéral pour proclamer à son tour la nécessité du même genre d'études. « Pourquoi,

demande M. Vernes, d'un commun accord ne nous replonge-rions-nous pas dans cette grande théologie du passé, pourquoi ne voudrions-nous pas nous nourrir de ce pain des forts, de cette moelle qui a fait la force des époques précédentes? Luther et Calvin ont encore à nous apprendre, nous leur joindrons Schleiermacher qui, dans un temps bien semblable au nôtre et plus rapproché, a tenté un essai de reconstruction dont l'expérience a montré la valeur en bien des parties, et qui suffit à faire voir que la dogmatique n'est pas morte à jamais. Quand, comme nous, on a perdu son fil directeur, on retourne aux pères sans s'astreindre à adopter, les yeux fermés, leur œuvre, mais décidé à leur demander des leçons dont nous avons grand besoin. »

Toutefois, pour que cette étude historique soit profitable, il faut demeurer protestant ; il faut le devenir plus que ne l'ont été nos pères. M. Maurice Vernes rappelle que « l'église protestante, par l'organe de ses meilleurs dogmatistes, a toujours déclaré ses symboles révisables dans la mesure où ils seraient trouvés en désaccord avec l'Ecriture. » Le fait est vrai, le principe est irréprochable. Mais n'est-il pas toujours resté à l'état de simple théorie dont on s'est bien gardé de faire usage? Ne part-on pas toujours de la supposition tacite qu'en fait les symboles sont pleinement d'accord avec l'Ecriture? Chaque fois qu'une révision est demandée sur un point quelconque il se trouve qu'elle est refusée, non pas au nom d'une infaillibilité des symboles, qu'on n'admet du reste pas, mais sous prétexte qu'il n'y a nul désaccord entre l'Ecriture et l'article incriminé. Malgré cette répugnance la force des choses a bien obligé les partisans les plus décidés des symboles à laisser tomber certains dogmes dans l'oubli, mais à l'exception de quelques petites congrégations libres de langue française, nous ne connaissons pas d'église protestante qui, depuis le XVI^e siècle, ait procédé à une complète et franche révision de ses confessions de foi pour les mettre plus en harmonie avec l'Ecriture. On a toujours trouvé d'excellentes raisons pour se dispenser de ce devoir. La théorie admettant une révision des symboles de la Réformation est toujours restée à l'état de lettre morte. Aussi voyez ce

qui est arrivé. Faute de révision suivant les besoins du temps on a abouti à des révolutions. Nous avons eu d'une part ceux qui s'attachaient aux symboles qu'ils s'obstinaient à ne pas amender, de l'autre les hommes qui à aucun prix ne voulaient de confession de foi. Il est manifeste que ce refus des orthodoxes de mettre en pratique l'excellent principe qu'ils professaient a contribué à pousser les libéraux dans une position extrême. Refusant de se laisser leurrer indéfiniment par cette prétendue révisibilité des symboles qui ne devenait jamais pratique, ils ont cru que le seul moyen de reconquérir la liberté était de répudier toute profession de foi.

Les libéraux ont été évidemment trop loin, comme le rappelle fort bien M. Maurice Vernes. Ne voyant pas que tout le mal venait de la non application d'une théorie excellente, ils ont repoussé le principe lui-même.

Sur ce point M. Maurice Vernes devient décidément par trop autoritaire. « Le fidèle, dit-il, commence par recevoir docilement le dogme, puis y adhère par une acceptation réfléchie quand il se sent en âge de le comprendre et par suite s'il appartient aux conducteurs autorisés de l'église, peut en réclamer la modification ou le perfectionnement partiel. » Où donc M. Maurice Vernes a-t-il trouvé ces fidèles qui commencent par recevoir docilement le dogme, sauf à y adhérer par une acceptation réfléchie quand ils se sentent en âge de le comprendre ? Si les choses se pratiquent ainsi à Paris, nous n'hésitons pas à déclarer que la capitale, en fait d'émancipation, est étrangement en retard sur la province. Le fait est que beaucoup de catéchumènes des deux sexes montrent fort peu de docilité à accepter le dogme qu'on leur propose ; et quant à ceux qui s'y résignent pendant [quelque temps, ce n'est pas nécessairement pour y adhérer plus tard par une acceptation réfléchie, mais pour le répudier s'il est trop en désaccord avec leur culture intellectuelle. Bien loin d'attendre d'avoir pris rang parmi les conducteurs autorisés de l'église pour réclamer la modification ou le perfectionnement partiel des symboles, on devient indifférent au dogme comme à une lettre morte qui ne vous dit plus rien, si même par réaction on ne passe hardiment dans le camp de

ceux qui n'ont plus conservé qu'un dogme unique, l'horreur et la répudiation de tout dogme.

Voilà l'état réel des esprits sur lequel il importe infiniment de ne pas se faire d'illusion. Il n'y a qu'un seul moyen de ne pas exposer les générations nouvelles à répudier les dogmes anciens, c'est de ne pas leur en parler. Jésus-Christ et ses apôtres annonçaient l'Evangile et non pas des dogmes. Il conviendrait de se résigner enfin à ne pas s'y prendre autrement qu'eux. Commencez par faire accepter la bonne nouvelle par le cœur et par la conscience et plus tard vos fidèles prendront naturellement à l'égard des dogmes du passé cette attitude à la fois respectueuse et libre qui seule convient à un protestant intelligent. Alors seulement l'église se trouvera dans les conditions voulues pour se faire la théologie réclamée par notre époque, c'est-à-dire pour exprimer la vérité religieuse éternelle, l'Evangile, sous la forme intellectuelle qui convient à nos préoccupations, à notre culture. Mais lorsque par malheur on cède à la tentation facile de présenter le christianisme, non pas sous la forme évangélique la plus simple et la plus primitive, mais sous celle que lui a donnée la théologie de telle ou telle époque, on risque de recruter pour l'ennemi, en repoussant beaucoup d'esprits qui n'auront pas su faire une distinction capitale entre la foi et le dogme, la religion et la théologie.

Nous avons déjà abordé la grande question qui domine tout le développement dogmatique dans le cours des âges, celle des rapports de la vérité et de l'histoire. Malheureusement, en pénétrant ainsi au cœur de notre sujet, nous avons le regret de ne plus nous trouver d'accord avec M. Maurice Vernes. Il nous paraît aborder le problème avec des axiomes philosophiques qui doivent lui en interdire l'intelligence, parce qu'ils sont nés dans un milieu idéaliste et aprioristique, hostile non-seulement au christianisme, mais encore à toute religion et à toute morale. « Au point de vue intellectuel, dit notre auteur, l'application franche et sans réserve des règles de la critique historique aux problèmes de l'histoire religieuse me semble nécessaire ; je ne dissimule point que cela n'est pas sans un grand danger pour les éléments miraculeux que contiennent les

récits bibliques, parce que la critique historique *suppose*, ou il ne s'en faut guère, la croyance en la *continuité* des événements dont la trame constitue l'histoire, et n'admet pas volontiers une rupture de la chaîne des causes et des effets, attribuable à une intervention supraterrrestre. »

Pourquoi la critique supposerait-elle une chose plutôt qu'une autre ? Sous peine d'être infidèle à sa mission, elle doit se borner à constater les faits historiques et non prétendre les construire, au nom d'une philosophie décidément brouillée avec les réalités de ce monde. La critique, nous dit-on, n'admet pas *volontiers* une rupture de la chaîne des causes et des effets, attribuable à une intervention supraterrrestre. Pourquoi la critique prendrait-elle ainsi parti et aurait-elle des préférences ? il ne lui appartient pas de consulter ce qui lui déplaît ou lui plaît ; l'impartialité lui commande de constater simplement ce qui est. S'il est des événements qui ne puissent s'expliquer que par une rupture de la chaîne des causes et des effets, elle est tenue de s'arranger en conséquence, de s'élargir et cela de bonne grâce, sans se faire prier. Or, nous n'avons pas besoin de le rappeler à M. Maurice Vernes, la colossale tentative de l'école de Tubingue pour rendre compte humainement de la personne de Jésus et des origines du christianisme, demeure un échec éclatant. Ce fait-là ne peut être ignoré que par nos théologiens *dilettanti* qui, tout en prétendant mettre notre public au courant de la science allemande, se gardent bien de pénétrer au fond des questions et se bornent à recueillir çà et là les idées piquantes, le dessus du panier, qu'ils savent devoir amuser les oisifs pour lesquelles ils écrivent. En présence de tels résultats, la critique doit se rappeler ce qu'elle est, le jugement et le bon sens appliqué aux choses de l'esprit. Alors, au lieu d'aller prendre langue près d'une philosophie à la mode condamnée à nier les faits les mieux constatés qu'une étroitesse insigne ne lui permet pas d'expliquer, elle s'attachera à en signaler la vanité.

Du reste, nous ne craignons pas d'élargir le problème en le portant dans le monde des idées pures. Il est une manière de comprendre le développement historique en contradiction directe avec la notion même du développement. On ne sau-

rait contester que des éléments nouveaux font leur apparition dans la trame de l'histoire, tout en s'accommodant aux résultats antérieurs. Les hommes de génie dans tous les domaines sont porteurs d'un élément original, nouveau qui ne saurait s'expliquer uniquement par le milieu dans lequel ils font leur apparition.

L'élément nouveau dans l'histoire religieuse c'est le surnaturel, le facteur divin parfaitement compatible avec le facteur humain. Ici nous laisserons la parole à notre directeur. Il la prend trop rarement pour que personne se formalise de la longueur de notre citation. On verra qu'il réfute du même coup et ceux qui prétendent que le christianisme ne saurait être le fruit du développement religieux antérieur et ceux qui affirment que ce fait exclurait l'idée de tout élément nouveau. surnaturel.

« Et d'abord, nous dira-t-on sans doute, un fait surnaturel étant une création nouvelle, un commencement absolu, il implique contradiction que le christianisme puisse être envisagé comme le simple produit de ce qui l'a précédé.

» Cette considération devrait nous toucher, s'il n'était pas facile de discerner à sa base une idée qui, pour être très généralement répandue, n'en est pas moins, à notre avis, une grave erreur. On se représente souvent, en effet, un développement sous la forme d'une série de causes et d'effets ; on croit qu'il lui est essentiel que chacune des phases dont il se compose apparaisse, tout à la fois, comme le résultat immédiat de celle qui l'a précédée et le principe efficient de celle qui doit la suivre. Or, cette conception est inexacte. Que l'idée du développement renferme celle d'une connexion intime, d'une relation nécessaire entre les faits successifs dans lesquels il se réalise, que dans une certaine mesure chacun d'eux soit déterminé par celui qui le précède, qu'il trouve dans celui-ci la condition sans laquelle il ne serait pas ce qu'il est, sans laquelle même il ne serait jamais parvenu à l'existence, voilà ce qui est vrai. Mais convertir ce rapport simplement conditionnel en un rapport de causalité active dans le sens exact de ce mot, c'est le dénaturer gravement ; car c'est confondre deux

idées absolument distinctes, la condition, notion essentiellement négative, avec la cause, notion essentiellement positive. »

« Ce qui constitue le vrai caractère de ce qu'on appelle un développement, c'est précisément le double fait de cette dépendance conditionnelle et de cette indépendance causale entre ces diverses phases. Il n'est pas toujours facile de faire pour chacune de celle-ci le départ entre ce qu'elle tient du passé et l'élément libre et nouveau qui lui vient d'ailleurs. Et c'est sans doute par cette difficulté qu'il faut expliquer la confusion que nous cherchons à dissiper. Il n'en demeure pas moins certain que ce sont bien là les deux facteurs essentiels de tout vrai développement. »

« Nulle part peut-être le concours de ces deux facteurs, l'un purement conditionnel et négatif, l'autre efficient et positif, ne se manifeste plus clairement que dans le domaine de l'histoire. Ici, en effet, la transition entre une phase et une autre, au lieu de se dissimuler sous la forme continue et par là même insaisissable qu'elle revêt dans la nature, se produit le plus souvent sous une forme déterminée, et en quelque sorte concentrée, dans une de ces personnalités puissantes qui se dressent entre la fin d'une époque et le commencement d'une autre. Avez-vous jamais cherché à vous rendre compte d'une de ces grandes figures ? Une première étude vous aura disposé à ne voir en elle que l'influence de tout le passé qu'elle résume et domine. Mais poursuivez votre examen, et vous ne tarderez pas à vous apercevoir qu'en dépit de tous vos efforts pour l'expliquer ainsi, il reste un quelque chose d'insaisissable, d'absolument nouveau et original, cette parcelle qu'Horace appelle divine, *divinae particulum auræ*, et qui ne s'est encore jamais rendue à la science. »

« Ainsi éclaircie, je ne vois pas comment on pourrait se refuser à appliquer l'idée de développement aux origines du christianisme. Est-il vrai que le christianisme porte l'empreinte profonde de l'époque qui l'a vu naître ? Est-il vrai qu'en nous disant que Dieu a envoyé son fils dans le monde quand les temps eurent été accomplis, l'apôtre affirme que ces temps et tous les événements qui s'y étaient succédé ont été une

condition indispensable de l'avènement du christianisme ? Est-il vrai qu'en résumant son œuvre dans ces mots : « *Je suis venu accomplir la loi et les prophètes*, » Jésus-Christ à établi la dépendance intime de sa mission relativement à une histoire religieuse antérieure ? En admettant sans scrupule et sur l'autorité de la révélation un rapport de développement entre le judaïsme et le christianisme, vous n'entendez pas assurément compromettre le caractère surnaturel de l'Évangile, vous reconnaissez donc que, absolument parlant, la contradiction avancée n'existe pas ? Ce n'est plus qu'une question de fait qui laisse celle de principe entièrement réservée.

» Toutefois, il est impossible de se le dissimuler, la difficulté qui vient d'être écartée n'est pas la seule ni même la principale que soulève notre thèse. Entendre le surnaturel comme vous venez de le faire, nous objectera-t-on sans doute, c'est ne le saisir que par son côté accessoire et en quelque sorte négatif. Le christianisme est surnaturel avant tout parce qu'il est divin, parce qu'il a été l'effet d'une intervention directe et immédiate de Dieu. Or l'idée de développement implique l'unité dans le sujet. Le sujet de l'histoire, nous l'avons dit, c'est l'homme ou l'humanité. Ce sont des œuvres d'homme que toutes ces religions qui sont venues aboutir au christianisme. Est-il possible alors de faire entrer, à quelque titre que ce soit, le christianisme dans un développement humain sans en faire par cela même quelque chose d'humain ?

» Nous voici en présence de ce qui a été longtemps et de ce qui est encore pour beaucoup d'esprits un axiome indiscutable, s'imposant par son évidence, je veux dire, l'opposition absolue, le dualisme irréconciliable, entre Dieu et l'homme. Sur quoi se fonde pourtant ce prétendu axiome ? Je ne crains pas de le dire, sur une pure abstraction. Dieu, d'un côté étant réduit à l'idée de l'absolu et de l'infini, et, de l'autre, l'homme à celle du fini et du relatif, il devient impossible de ne pas voir dans l'un et dans l'autre les deux termes d'une dualité irréductible. Mais, entre ces deux termes, la révélation nous montre l'amour de Dieu, comblant l'abîme, Dieu élevant d'abord l'homme à lui en le créant à son image, et s'abaissant ensuite, pour

le sauver, jusqu'à sa créature en se faisant semblable à elle, en toutes choses excepté le péché.

» Je puis dès lors, sans confondre dans une incrédulité impie et blasphématoire, Dieu et l'homme, échapper à ce dualisme absolu qui brise la communion mystérieuse établie entre eux par la miséricorde divine.

» Je puis croire que l'homme est une créature bornée, faible, dont l'infirmité naturelle a été infiniment aggravée par le péché, et croire en même temps qu'il est un être divin, capable de manifester dans ses œuvres l'esprit du créateur dont il porte en lui l'image, dans celle de ses œuvres surtout qu'il a chargée d'exprimer le sentiment qu'il a de ses rapports avec son Dieu.

» Je puis croire que le Christ est le fils unique de Dieu en qui a habité toute la plénitude de la divinité, et croire en même temps qu'il a été homme, non pas d'une humanité apparente et en quelque sorte extérieure à son œuvre, mais d'une humanité réelle qui l'a soumis à toutes les conditions de notre existence, et que par conséquent son œuvre a été, comme sa personne, aussi parfaitement humaine que parfaitement divine¹.

On le voit, la théologie indépendante connaissant à merveille les exigences du christianisme et celles de la science moderne s'efforce de les concilier.

En tout ceci nous avons le regret de différer d'opinion avec M. Maurice Vernes. « A la loi de la continuité se rattache intimement, dit-il, celle de l'évolution par laquelle nous affirmons qu'au moyen de transformations successives, par une adaptation de la doctrine du passé aux besoins du présent, chaque âge se crée à lui-même l'ensemble des idées religieuses et morales qui doivent satisfaire sa conscience et sa pensée². » Que faut-il entendre par là ? Est-ce à dire que les idées religieuses les plus

¹ SÉANCE ACADÉMIQUE du 23 octobre 1869, du 31 octobre 1870 et du 20 octobre 1871. Discours d'installation de M. le professeur Dandéran.

² Rappelons en passant que cette doctrine de l'évolution théologique dont M. Maurice Vernes fait honneur à notre siècle, comme marquant « un progrès énorme sur la thèse révolutionniste admise au siècle dernier, » n'est pas aussi nouvelle qu'il le suppose. Elle était parfaitement connue

bizarres et les plus contradictoires qui s'étaient donné rendez-vous dans le monde romain de tous les coins de l'horizon aient tout naturellement, en évoluant et sans le concours d'aucun élément étranger et nouveau, donné naissance à cette résultante qu'on appelle le christianisme, par l'application sur le terrain religieux de la loi qui établit la survivance du plus fort ? Tout s'explique-t-il donc par l'adaptation au milieu ? L'unique progrès que nous pourrions espérer se bornera-t-il aussi à « une adaptation de la doctrine du passé aux besoins du présent ? » Est-il possible que M. Maurice Vernes s'éprenne à tel point de la tradition dogmatique du christianisme qu'il faille se borner à la manipuler à nouveau pour que « chaque âge se crée à lui-même l'ensemble des idées religieuses et morales qui doivent satisfaire sa conscience et sa pensée ? » Nous avouons ne rien comprendre à un respect du passé qui demande que le présent lui soit impitoyablement sacrifié. M. Maurice Vernes a rappelé fort à propos le respect de la tradition dogmatique du christianisme aux libéraux qui ne savent pas en faire suffisamment de cas, faute de la comprendre. Serions-nous, à notre tour, forcés de défendre contre lui le droit imprescriptible que possède notre époque de se faire sa dogmatique comme toute autre et cela autrement qu'en adaptant artificiellement les doctrines du passé aux besoins du présent ? Reconnaissons sans détour ce qu'il y avait de profondément religieux dans telle doctrine du passé répondant aux besoins de ceux qui la formulèrent ; mais n'hésitons pas à répudier, s'il le faut, ces dogmes pour ne leur accorder qu'une valeur relative et historique ; travaillons courageusement à nous en faire de nouveaux, qui répondent à notre degré de culture, à nos préoccupations, à nos besoins, pour tout dire en un mot à notre nouvelle manière de sentir, de vivre l'Évangile. Il importe d'avoir foi en la doctrine du

de Semler qui admettait tous les symboles les plus rigides du passé, mais à côté une certaine doctrine *prisée*, fruit de sa façon particulière de les adapter aux besoins de son époque. Toutes ces *cautèles*, pour parler le langage de nos pères, ne prévinrent pas la révolution théologique dont Semler, répudié par tous, malgré sa sincérité, fut à la fois le hardi et le timide précurseur.

Saint-Esprit et d'oser l'appliquer. Le Saint-Esprit n'a jamais abandonné l'église et il sera avec elle jusqu'à la fin. Que la conscience chrétienne sache sonder les Ecritures sous la haute direction de ce guide sûr, elle ne manquera pas de trouver tôt ou tard cette conception nouvelle de la vérité dont nous éprouvons le besoin. L'œuvre du Saint-Esprit consistera non pas à nous faire adapter péniblement les doctrines du passé à nos besoins du moment, mais à nous donner des doctrines nouvelles mieux appropriées à nos circonstances. Nous sommes à cet égard d'une timidité extrême. L'Esprit, est-il dit, vous conduira dans toute la vérité. Je ne sais vraiment pas pourquoi nous ne serions pas aussi bien au bénéfice de cette promesse que les hommes des premiers siècles ou du seizième. Tous les avantages, sont de notre côté ; c'est nous qui sommes les anciens, tandis qu'ils étaient les chrétiens sans expérience sous bien des rapports. Nous pouvons reprendre leur œuvre dans des circonstances à beaucoup d'égards plus favorables, car les fautes qu'ils ont commises doivent nous être aussi profitables que leurs succès relatifs. Pour réussir comme eux, mieux qu'eux peut-être, il suffit d'être chrétiens non pas selon la formule, mais selon l'Esprit.

M. Maurice Vernes nous recommande la marche contraire, sous prétexte qu'elle est au fond essentiellement conservatrice. Elle l'est même beaucoup trop, en apparence du moins, à telles enseignes qu'elle a effrayé les plus intrépides conservateurs. Le contexte n'a pas paru rassurant : « L'auteur nous dit que cette thèse a permis à des écrivains ouvertement hostiles à la religion de rendre pleine justice au christianisme du moyen âge et à son magnifique effort intellectuel. » Tout cela a fait rêver. On s'est demandé si cette méthode, nouveau cheval de Troie, allait permettre aussi à des gens qui rejettent *in petto* non-seulement la théologie, mais la religion de l'église, de s'établir commodément dans son sein, jusqu'à l'heure solennelle où, l'évolution terminée, ils se trouveraient bel et bien maîtres de la place. Il ne s'agit pourtant pas de se faire ultra-conservateur, avec la réserve de se montrer ultra-radical au bon moment ? N'ayant pas le privilège de connaître M. Maurice

Vernes autrement que par la présente brochure, nous avouons candidement qu'il ne nous est pas même venu à l'esprit de chercher à lire toutes ces belles choses entre les lignes. Nous ne saurions croire que le mort doive emporter le vif; subordonnant ces deux paragraphes malencontreux à tout ce qu'il y a d'excellent dans cet opuscule, nous nous sommes cru en droit d'espérer et de nous réjouir. Dans cette espèce de darwinisme théologique que l'on reproche à M. Vernes, nous n'avons su voir que ce manque de pondération auquel ne sauraient échapper les esprits les mieux équilibrés lorsqu'ils sont sous le coup d'une conversion plus ou moins soudaine. Et après tout, s'il se trouvait finalement qu'il y a en réalité piège à loup dans ces quelques lignes que leur concision rend obscures, nous avouerions y avoir été pris en qualité de provincial à l'esprit un peu épais. Notre naïve méprise n'aurait rien que de fort honorable pour M. Maurice Vernes. Et quant au petit échec qu'auraient éprouvé notre esprit critique, et ce tact à dépister la diplomatie ecclésiastique dont nous nous supposions assez richement pourvu, nous nous en consolerions très aisément. N'aurions-nous pas en effet prouvé à nos dépens et sans préméditation aucune que le pessimisme théologique, qu'on veut bien nous reprocher, n'est pas un parti pris? Qui sait? Cette méprise dans laquelle nous serions malencontreusement tombé à la première fausse alerte, tendrait peut-être à établir que l'optimisme constitue chez nous la disposition foncière cherchant à surmonter des obstacles de tout genre, qui l'empêchent de se faire jour.

Mais avant d'en venir là il nous reste encore à nous expliquer avec M. Vernes sur d'autres points. Le plus important de tous est celui de l'autorité. Ce serait là, dit-on, le point particulièrement faible de la théologie indépendante. M. Maurice Vernes déclare même que nous nous trouvons à cet égard dans une situation singulièrement *précaire* et *délicate*. Faisons donc notre examen de conscience et cela d'autant plus volontiers que depuis longtemps l'occasion de nous expliquer sur cet article capital nous a fait défaut.

M. Vernes déclare que nous ne plaçons pas le siège de l'au-

torité dans les Saintes-Ecritures comme faisaient sans hésitation nos anciens dogmatistes. En effet, au lieu de partir de l'Ecriture comme autorité pour arriver ensuite à Jésus-Christ, nous partons de Jésus-Christ tel que l'Ecriture nous le fait connaître à titre de simple document historique, pour accorder subsidiairement au volume le genre d'autorité compatible avec l'étude impartiale des faits et l'autorité de Jésus-Christ qui doit demeurer la première. En suivant cette méthode, qui est celle qu'adopte spontanément la conscience chrétienne quand elle n'a pas été faussée par une théologie frelatée se dispensant du souci de se comprendre elle-même, nous estimons demeurer chrétien et échapper à l'esprit et aux méthodes du rationalisme. Lorsqu'on prétend partir de l'autorité de la Bible pour établir ensuite celle de Jésus-Christ, on est tenu de prouver préalablement celle de l'Ecriture. Comment s'y prendrait-on de façon à faire naître dans le cœur de l'incrédule une foi vivante au Sauveur? Il faut évidemment recourir à la raison seule base commune à cette heure-là, au fidèle et au non croyant. Ici qu'on veuille bien prendre bonne note de deux faits. D'abord cette méthode implique un usage critique et scientifique de la raison qui n'est pas à la portée d'un chacun. Les experts, les habiles, les savants critiques pourraient seuls aboutir au but par cette voie-là, si tant est qu'elle soit bonne. Quant aux autres, qui sont l'immense majorité, la presque totalité des hommes ils ne pourront obtenir la vérité que de seconde main, sur l'autorité de ceux qui auront étudié le problème. A la rigueur nous nous accommoderions fort bien de cette subordination de la majorité à quelques-uns, à condition toutefois qu'il fût question de doctrine, de la conception intellectuelle, scientifique du christianisme. Nous n'admettons pas en effet que nul soit admis à avoir une opinion en ces matières-là sans s'être donné la peine de les étudier. En revanche, quand il s'agit de la pure et simple foi qui sauve, nous sommes les démocrates les plus obstinés, les égalitaires les plus radicaux. Au nom du protestantisme évangélique, nous répudions comme un funeste emprunt fait à Rome toute méthode qui, lorsqu'il s'agit de l'appropriation personnelle de la foi qui sauve, met-

trait la grande masse des laïques dans la dépendance des experts, prêtres ou docteurs. Nous protestants, nous reconnaissons au plus simple fidèle le droit de lire la Sainte-Ecriture : nous mettons un grand zèle à la propager, mais ce fait n'implique nullement que nous reconnaissons à tout lecteur la capacité de prouver, par des procédés scientifiques, que ces livres contiennent une révélation.

Voilà une première considération bien propre à faire réfléchir. En voici une seconde qui n'est pas moins concluante. Supposons que cette méthode soit la bonne ; admettons que par cette voie démonstrative, scientifique et critique on aboutisse à faire naître dans certains esprits la conviction chrétienne et la foi au Sauveur. Aura-t-on donc sujet d'être bien fier d'un pareil résultat ? Eh quoi, Par cette méthode purement rationnelle, scientifique et critique, on aurait fait naître une espèce de foi au christianisme qui n'impliquerait aucun besoin de rédemption, qui n'aurait pas jailli des angoisses de la repentance, ne supposerait aucun changement du cœur, et qui par conséquent, grâce à son origine, ne serait pas la vraie foi vivante ! Cette conviction obtenue au moyen de preuves serait donc en soi de nulle valeur, car elle n'aboutirait pas d'elle-même à la vraie communion de vie avec Jésus-Christ. Que le besoin de la rédemption se fasse au contraire sentir, aussitôt naît la vraie foi vivante. Celle-ci résulte d'une connaissance de Christ n'impliquant nullement une conviction quelconque sur la nature du livre qui le fait connaître ; elle peut reposer sur tout autre témoignage, s'alliant avec une intuition de l'action spirituelle de Christ et par conséquent sur la simple tradition orale.

Ce n'est pas tout encore. Si, quand il s'agit d'arriver à la foi, nous ne pouvons admettre qu'il y ait diverses classes de chrétiens, nous ne saurions non plus accorder que la méthode puisse varier d'une époque à l'autre : il faut en un mot que nous arrivions aujourd'hui à la vraie foi par la même voie que les premiers chrétiens. Dira-t-on peut-être que chez les premiers fidèles, à partir des apôtres, la vraie foi est résultée de leur foi en la sainte Ecriture, de l'Ancien Testament,

et spécialement des prophéties concernant Christ ? Sans doute, dès les premiers jours où les apôtres entrent en rapport personnel avec Christ ils le désignent bien comme celui que les prophètes ont annoncé. Mais la chose ne peut vouloir dire qu'ils aient été amenés à croire en Jésus-Christ, *après une étude attentive des prophéties de l'Ancien Testament et une comparaison en règle qu'ils auraient établie entre le contenu de ces prédictions et ce qu'ils entendaient et voyaient de lui.*

C'est bien plutôt la première impression immédiate produite sur leur cœur préparé par le témoignage du Précurseur qui a provoqué leur foi. Ils expriment ensuite leur foi évangélique en la *mettant en rapport* avec celle qu'ils ont aux prophètes de l'ancienne alliance. Ils suivent à leur tour exactement la même marche quand ils sont appelés à prêcher l'Evangile ; ils exposent en tout premier lieu leur foi en rappelant les actes et les discours de Christ, après quoi ils en réfèrent comme *confirmation* au témoignage des prophètes. Et, de même que leur foi à eux était tout naturellement découlée de la *prédication* de Jésus, de même leur prédication de Jésus provoque la foi chez plusieurs autres. En tant que les écrits du Nouveau Testament sont à leur tour une prédication de Christ parvenue jusqu'à nous, ils provoquent également la naissance de la foi. Mais qu'on remarque bien ceci, il n'est pour cela nullement nécessaire de posséder sur ces livres une doctrine arrêtée, en vertu de laquelle ils seraient le produit d'une révélation divine particulière ou de l'inspiration. Bien au contraire, la foi devrait pouvoir naître par la voie que nous indiquons, quand bien même il ne nous serait resté qu'un document duquel il faudrait reconnaître qu'à côté du témoignage essentiel que Christ se rend à lui même et des premières prédications de ses disciples, il renferme des malentendus, des inexactitudes, des choses mal comprises qu'un défaut de mémoire aurait fait présenter sous un faux jour.

Pour arriver à la foi vivante nous n'avons donc nul besoin de partir d'une doctrine arrêtée sur la nature des écrits évangéliques ; personne n'a jamais réussi à amener les non croyants à la foi, au moyen d'une telle doctrine sur le Nouveau Testa-

ment. Il résulte de là que les apôtres ont pu posséder la foi avant d'être parvenus à cette phase distincte de la foi elle-même qui leur a permis de concourir à la composition de ces livres. Il doit en être de même pour nous, nous devons pouvoir arriver à la foi vivante, avant que la lecture de ces livres nous ait permis de concevoir l'état d'esprit dans lequel les auteurs les ont composés et de nous former sur leur nature une idée résultant de l'étude que nous en aurons faite. Il suit encore de là qu'une doctrine de ce genre sur l'état du Nouveau Testament ne pourra jamais être à l'usage que des *seuls croyants*.

Voilà pourquoi nous affirmons qu'il faut aller de Christ à l'Écriture ¹.

¹ Tout ce qui précède n'est guère qu'une traduction ou une paraphrase du § 128 de la *Dogmatique* de Schleiermacher. Ici comme en bien d'autres points ce profond penseur s'est fait l'organe de la conscience chrétienne des plus simples fidèles alors qu'ils répondent d'après leurs expériences les plus intimes, en dehors de toute préoccupation théologique.

Peut-être nous sera-t-il permis de rappeler que le premier article que nous avons écrit sur les matières théologiques, et cela avant de connaître la *Dogmatique* de Schleiermacher, s'attachait justement à montrer tout ce qu'a d'opposé à l'esprit chrétien la méthode rationnelle répudiée par le grand théologien. Il est vrai que nous avons déjà été à l'école de Vinet, qui ne pense pas autrement à cet égard que le père de la théologie allemande moderne.

Si nous rappelons ce fait déjà ancien, c'est uniquement pour ajouter que des voix autorisées protestèrent dans le canton de Vaud. Nous fîmes dénoncé en quelque sorte comme un plagiaire donnant à titre de découverte ce qui était connu depuis longtemps à Lausanne. Pour rassurer la conscience alarmée des novateurs vaudois, la rédaction de la *Revue chrétienne* crut devoir déclarer expressément: « Nous n'avons certes pas la prétention d'être les premiers depuis Pascal à marquer la voie véritable de l'apologétique chrétienne. » Obligé de revenir longuement sur le même sujet après plus de vingt ans, pouvons-nous le faire avec la certitude que ces idées ne paraîtront pas nouvelles et ne troubleront peut-être pas la paix de plus d'un respectable Epiménide? — Voir dans la *Revue chrétienne* de 1854: *L'apologie récusée* par le *Vicaire savoyard* et *l'apologie irrécusable de Pascal*, pag. 71, 337, 405.

C'est du reste le point de vue admis sans conteste par tous les théologiens évangéliques de l'Allemagne. Twisten, Rothe, Dörner sont pleinement d'accord à cet égard avec Schleiermacher: « Celui qui s'imagine,

Reste à savoir comment Christ peut être autorité pour nous. M. Maurice Vernes reproche à la théologie indépendante d'avoir renoncé à la tradition de nos anciens dogmatistes qui fondent la religion sur la doctrine de *Jésus-Christ* (sur Jésus) pour suivre les libéraux qui en appellent à la doctrine prêchée par Jésus, à la *doctrina Jesu*. Là dessus M. Maurice Vernes nous prédit un échec en tout semblable à celui des libéraux. « Que l'école mitoyenne se défile, dit-il, de cette formule dangereuse : autorité souveraine de Jésus-Christ. Le jour où les textes évan-

dit Twisten, pouvoir établir, au moyen de preuves purement intellectuelles, que Dieu s'est révélé, que cette révélation est consignée dans l'Écriture de sorte, que cette démonstration et la doctrine qu'elle établit ne sont pas seulement indépendantes de la foi chrétienne, mais la légitiment et la prouvent, méconnaît la nature de la foi et celle de la dogmatique. La foi en effet ne saurait naître de cette façon-là, et la mission de la dogmatique n'est pas d'élever par la méthode démonstrative un édifice de principes purement théoriques, pouvant tenir la place de la foi, mais d'exposer celle-ci d'une manière scientifique. » — « Aussi longtemps, dit Dörner, qu'on considère la foi en l'inspiration et en la divine autorité de l'Écriture comme le premier pas dans la voie de la piété chrétienne, sans lequel il est impossible d'aller plus loin, et que l'on prétend que la foi réclamée par le christianisme est identique avec la foi en l'inspiration, on est condamné à voir poindre avec terreur et effroi chaque nouvelle critique du canon traditionnel de l'église. On n'est pas dans la disposition d'esprit convenable pour aborder avec calme les recherches historico-critiques, ni pour les examiner avec cette impartialité qui ne se préoccupe que de la vérité. Sans s'en douter on laisse à l'autorité de l'église le soin de décider en dernier ressort ; on perd le droit de retrancher les apocryphes. On court également le danger de fonder le christianisme sur les raisonnements de la sagesse humaine, qui ne peut établir que la vraisemblance et jamais une certitude complète. On risque de ne plus considérer le christianisme comme une harmonie de l'esprit et de la vie, qui, éminemment historique, se rajeunit à chaque génération, pour en faire, soit une histoire appartenant entièrement au passé et morte, sans aucune liaison intime avec le présent, soit un système d'éternelles vérités, sans vie aucune, auxquelles nous devons soumettre notre foi, notre conduite, notre volonté sur le témoignage de messagers divins, dont la mission est dûment paraphée. Mais cela s'appelle nous ramener sur le terrain de la loi, éterniser cette économie et affirmer que rien ne saurait la dépasser. Quel est en effet le signe de la servitude ? C'est de ne pas reconnaître la vérité comme vérité, de la faire dépendre de témoignages purement humains et d'autorités extérieures, au lieu de se laisser convain-

géliques chanceraient devant ses yeux, comme il est arrivé aux libéraux, elle est menacée de retomber dans le rationalisme, ou bien il se fera un partage, les uns allant à la théologie nouvelle, les autres revenant, en désespoir de cause, à l'orthodoxie traditionnelle. Je ne saurais trop attirer l'attention des théologiens de cette école sur les raisons qui ont porté tous les dogmatistes de l'église, depuis saint Paul, à donner la préférence à la *doctrine de la personne de Jésus-Christ* sur la *doctrine enseignée par Jésus-Christ*. »

Notre auteur sera sans doute heureux d'apprendre qu'il

cre par la puissance intérieure de la vérité et par sa connaissance qui rend libre. (Jean VIII, 37; XIV, 26.) Notre théologie moderne a conservé une grande égalité d'esprit au plus fort du danger que faisaient courir à la foi les entreprises de la critique. Savez-vous l'explication de ce mystère ? C'est qu'elle sait à merveille que la foi en l'inspiration du canon traditionnel n'est pas la condition, le premier pas indispensable dans la voie qui conduit à croire en Christ; que cette foi en l'Ecriture n'implique pas la foi chrétienne; qu'elle ne suffit pas à l'établir. *Enfin la théologie moderne sait aussi que le développement de la vie religieuse morale, réelle et non pas exclusivement intellectuelle, ne manque pas de conduire celui qui s'y est confié avec droiture et persévérance, non-seulement à Christ, mais aussi à reconnaître l'autorité normative et divine des documents de la révélation.* C'est là tout ce qu'il faut à l'individu et à l'église. L'autorité normative de la Sainte Ecriture obtient ainsi un beaucoup plus haut degré de certitude que celle que pourrait lui conférer la théorie la plus développée de l'idée alexandrine de l'inspiration. Mais cette certitude de l'autorité de la sainte Ecriture nous la puisons aussi dans l'autorité de Christ, après que sa puissance rédemptrice et sa dignité nous sont devenues par la foi choses certaines. Le contraire n'a pas lieu: nous ne possédons pas Christ en vertu d'une autorité divine, vraie, certaine de l'Ecriture. La Parole de Dieu ne nous a pas été donnée pour nous séparer de Christ, pour le supplanter lui et son esprit. Si la communion avec l'Ecriture devait tenir la place de celle de Christ, on la traiterait d'une manière superstitieuse, on pécherait contre Christ qui est le Seigneur et le maître de l'Ecriture; d'autre part contre l'Ecriture elle-même dont l'unique but est de nous conduire à lui... » — Pour tout ce qui concerne ces matières, nous renvoyons à l'ouvrage de Rothe, *sur Dogmatik*, dont il a paru ici même, en décembre 1871, une analyse complète reproduite dans notre volume la *Théologie allemande contemporaine*. Nous ne saurions trop recommander la méditation attentive de cet ouvrage classique de Rothe à quiconque désire se rendre compte des aspirations et des principes de la théologie évangélique moderne.

prêche des convertis. Nous ne réussissons pas à comprendre ce qui a pu le conduire à nous imputer une doctrine qui n'est nullement la nôtre. Ce point est à notre sens d'une importance capitale. Le christianisme se distingue surtout des autres cultes par le rapport qu'il établit entre Jésus et sa religion. C'est particulièrement ici que la différence est frappante entre lui et les autres espèces de monothéisme, le judaïsme et le mahométisme. Moïse et Mahomet sont des fondateurs de religion, mais Jésus est le christianisme même. Il se trouve avec l'Evangile dans un rapport spécifiquement différent de celui qui règne entre le judaïsme et Moïse, entre l'islamisme et Mahomet. « On se représente, dit Schleiermacher, que Moïse et Mahomet ont été choisis, et cela d'une façon en quelque sorte arbitraire, dans la foule des hommes leurs semblables dont ils ne différaient que peu. Et que ce qu'ils ont reçu en fait d'enseignements et d'ordonnances, ils ne l'aient pas moins obtenu pour eux-mêmes que pour les autres. Il n'est pas de sectateur de ces religions qui ne soit prêt à confesser que Dieu aurait pu tout aussi bien faire promulguer la loi par un autre personnage que par Moïse et que l'islamisme aurait pu être apporté par tout autre que par Mahomet. Christ, au contraire, est présenté comme seul Sauveur pour tous les hommes, on ne conçoit pas qu'il eût pu avoir lui-même sous aucun rapport besoin de rédemption. La voix générale reconnaît que dès le début il a été différent des autres hommes et doué dès sa naissance de la force rédemptrice ¹. »

¹ *Dogmatique* de Schleiermacher, XI. — Rothe ne pense pas autrement. Nous rappellerons ici quelques paroles caractéristiques. « Christ est la révélation même. Au sens rigoureux, Jésus est le seul inspiré de tout le Nouveau Testament, et parce qu'il est entièrement et absolument inspiré il est plus encore : celui en qui Dieu habite. Le Sauveur manifeste entièrement Dieu au monde en se révélant lui-même.... Toute sa vie étant une manifestation adéquate de Dieu, sa conscience ne cesse d'être l'inspiration absolue ; voilà pourquoi la révélation de Dieu devient la réelle incarnation de Dieu en sa personne. »

« Tous les théologiens sont à peu près d'accord pour nier ce qu'on appelle la perfectibilité de la révélation. Dieu étant réellement devenu homme en Christ, il a été en lui aussi absolument révélé aux hommes ; on ne peut imaginer une rédemption dépassant, pour nous hommes, celle qu nous a été faite par Christ. » (Hébr. 1, 1.)

La personne de Jésus tient donc si étroitement au christianisme qu'elle ne saurait en être séparée ; il est l'incarnation de l'idée même de la religion, il est l'autorité absolue en fait de religion parce que en lui la Parole s'est faite chair. Jésus est en

« On l'a dit avec beaucoup de raison, la grande évolution que les laïques modernes sont en train d'accomplir par rapport à la connaissance religieuse, consiste en ceci : il faut chercher la pierre angulaire et le centre du christianisme, non pas dans un livre, mais dans une personne.... »

Citons encore quelques paroles caractéristiques de ce théologien éminemment croyant sur le besoin pressant de donner aux laïques une notion plus exacte de la Bible : « C'est, dit-il, une des missions les plus importantes et les plus pressantes de la théologie moderne de faire connaître à l'église, avec réflexion et prudence, mais en toute droiture, et avec une ingénuité pleine de confiance, comment les théologiens ont été amenés consciencieusement à considérer la Bible dans son ensemble et dans ses détails, en mettant à profit toutes les ressources que la science a placées à leur disposition. Il est impossible, avant tout, il est contraire à l'Evangile que les choses continuent longtemps d'aller comme elles vont. D'un côté, nous avons la théologie qui étudie la Bible au point de vue critique et qui, par suite de ce travail, se fortifie toujours plus dans une opinion qui, tout en préservant la dignité du livre, diffère du tout au tout de l'idée traditionnelle : d'un autre côté, l'église qui persiste dans l'ancienne manière de voir, dans une parfaite innocence que la théologie ne vient en rien troubler. Cela ne saurait durer, de part et d'autre il faut revenir à la vérité et à l'honnêteté ; c'est à la théologie qu'il appartient de faire le premier pas. Il est de son devoir de faire proclamer, au sein de l'église, le droit et le devoir de traiter la Bible comme elle le fait elle-même et de familiariser les croyants avec les résultats critiques qui doivent être considérés comme assurés. Le problème est difficile, mais il ne saurait être insoluble, aussi sûr que le vrai Christ réel, celui de l'histoire et non celui de la dogmatique, est la vérité absolue. Ce qui rend le problème particulièrement épineux, c'est qu'il a été négligé depuis longtemps par notre théologie et qu'aucune base n'a été posée pour sa solution. Les théologiens qui jouissent de la pleine confiance de l'église doivent les premiers mettre la main à l'œuvre ; qu'ils le fassent donc avec joie, car l'entreprise est assez importante pour qu'ils ne craignent pas de compromettre pendant quelque temps la confiance qu'ils inspirent. Il y a déjà des années que l'un de nos théologiens les plus respectables, Tholuck, leur a donné un exemple qu'ils devraient se hâter de suivre en foule. C'est notre plus strict devoir de rectifier les idées de nos théologiens qui s'imaginent naïvement qu'il faut être incrédule pour ne pas considérer la Bible du même oeil que l'ont fait jadis nos pères. Il importe de leur

même temps *le chemin, la vérité et la vie*. Quand donc on nous demande de placer l'autorité dans la vérité, nous y consentons sans peine, pourvu qu'il soit bien convenu qu'il faut entendre par là non ce que Jésus a enseigné, mais sa personne même qui

faire comprendre que la critique historique, bien loin d'être une invention de l'incrédulité ou du rationalisme, hostile à la révélation divine, est une exigence à laquelle l'église évangélique ne pourra, sous aucun prétexte, se soustraire en bonne conscience aussi longtemps qu'elle demeurera fidèle à son principe. Bien qu'elle ne mette pas le moins du monde en danger la foi en Jésus-Christ, elle arrive certainement à des résultats divers qui doivent effrayer ceux qui ne connaissent pas d'autre manière de considérer la Bible que celle qu'ils ont apprise de l'ancienne dogmatique. Laisser ignorer aux laïques cet état de la question et les difficultés réelles auxquelles vient se heurter une critique sans préjugés surtout quand il s'agit de l'Ancien Testament, et même aussi souvent du Nouveau, serait avant tout un manque de droiture et de charité impardonnable, et de plus une imprudence manifeste. Voici, en effet, ce qui ne manquerait pas d'arriver. Le nombre de ceux qui ont des doutes à l'endroit de la Bible étant incalculable, une complète défiance finirait par s'établir au sujet de sa crédibilité. On se déciderait à la laisser de côté, comme un livre n'offrant nulle part un fondement solide. »

Cet appel direct à la conscience et à la droiture des théologiens, qui, paraît-il, ne serait pas déplacé en Allemagne, est parmi nous d'une opportunité saisissante. Mais le bon Rothe est bien naïf quand il exhorte « les théologiens qui jouissent de la pleine confiance de l'église à être des premiers à mettre la main à l'œuvre pour faire disparaître le malentendu entre le peuple chrétien et la théologie moderne. » Bien loin de risquer de compromettre leur influence en abordant ces questions délicates, ils ont recours aux interprétations les plus ingénieuses pour favoriser les préjugés populaires et empêcher le jour de se faire. Fort peu désireux de porter l'opprobre de la vérité, on la tait, ou la voile, laissant les téméraires aux prises avec les superstitions régnantes, sans entendre la voix de la conscience qui devrait inspirer un élan généreux pour voler au secours de ces imprudents. Le tort unique de ces derniers n'est-il pas, en effet, de proclamer hautement ce que l'on se dit soi-même tout bas ? Au point où nous en sommes, si ceux qui jouissent de la confiance du peuple chrétien ne craignaient pas de compromettre leur influence en lui disant la vérité, il aurait bientôt perdu ses dernières illusions. Attendra-t-on qu'une théologie impossible ait entièrement perdu la cause de la religion ? La position de la chrétienté évangélique est certes assez critique pour que tous ceux qui comprennent quelque chose à la question ne retiennent pas plus longtemps une parole de paix.

est la vérité. L'Écriture à son tour ne contient la vérité que parce qu'elle nous a conservé vivante la personne de Jésus et dans la mesure où elle nous l'a conservée.

III

On le voit, nous acceptons les conditions sans lesquelles, d'après M. Vernes, il ne peut y avoir de développement théologique normal. Il faudrait que de son côté il se gardât de toute réaction en faveur d'une autorité extérieure qui, bien loin de favoriser les progrès d'une théologie nouvelle, ne manquerait pas de les arrêter. Nous applaudissons des deux mains quand notre auteur s'écrie : « Rebâtissons une église à laquelle on puisse croire et se soumettre, qui soit assez supérieure par la pensée et la foi aux simples individus pour que ces sentiments, si décriés aujourd'hui, *de foi en l'église* et de soumission à *l'église* n'aient plus rien que de naturel pour le jeune homme, qui, entrant dans ce grandiose édifice de l'église de Jésus-Christ, toujours une dans sa diversité, s'inclinera plein de respect et recevra avec recueillement les enseignements d'un plus savant que lui. Aujourd'hui nous avons changé tout cela, à droite comme à gauche. Le Réveil a jeté par dessus bord la théologie de l'église, et nous voilà livrés aux imaginations particulières ; la théologie nouvelle a jeté par dessus bord la théologie apostolique, et nous allons à la libre pensée. » Notre auteur a raison, voilà trop longtemps que l'ignorance, au service de la fantaisie individuelle, fait des siennes dans les deux camps. Nous avons assez gémi sous le despotisme des hommes sans mandat pour qu'il soit permis de désirer le retour d'une autorité ecclésiastique à laquelle on puisse se soumettre avec confiance. N'oublions pas toutefois que si l'église comme ensemble a perdu la place qui lui revenait de droit, cela tient à ce que les représentants des innovations les plus innocentes et les plus légitimes l'ont constamment trouvée sur leur chemin. Le Réveil en particulier est moins coupable d'avoir jeté par dessus bord la théologie de l'église que d'avoir, à première vue et sans y regarder de trop près, choisi dans la dogmatique traditionnelle ce qui paraissait

lui convenir. S'il avait possédé le courage et la liberté d'esprit joints à la vitalité nécessaire pour se faire une théologie nouvelle ; si au lieu de tourner de bonne heure au piétisme, il se fût montré un mouvement franchement novateur et mystique, nous ne serions pas où nous en sommes. La tentative doit être reprise aujourd'hui en sous-œuvre dans des circonstances peu favorables. On ne croira de nouveau à l'église, on ne se soumettra à son autorité que lorsque, se bornant à demander des fidèles l'adhésion personnelle et vivante à ces vérités morales et religieuses élémentaires qui se saisissent par le cœur et la conscience, elle laissera chacun libre de se former une théologie, en tenant grand compte des leçons et des expériences du passé. Nous n'avons jusqu'à présent que trop méprisé la tradition ; n'allons pas nous mettre à l'adorer ; nous ne faciliterions pas la marche du char du progrès en transportant le sabot simplement d'une roue à l'autre.

M. Maurice Vernes ne dépasse-t-il pas la juste limite lorsqu'il s'écrie avec une confiance qui, il est vrai, ne se maintient pas jusqu'au bout du paragraphe : « Plût à Dieu que nous eussions compris plus tôt la force, la vérité admirable qui résident dans ce grand organisme catholique dont nous nous sommes séparés malgré nous il y a trois siècles. *Malgré nous*, voyez Luther et ses efforts incessants pour ne pas déchirer l'église. Quoi de plus beau que cette immense église, abordant par l'organe de ses grandes assemblées les litiges du jour et les tranchant selon les besoins nouveaux, — *si elle ne s'était montrée infidèle à sa cause et si cette organisation faite pour favoriser les mouvements légitimes de la pensée, tout en les réglant, et précisément par là, n'avait fini par devenir oppressive des consciences.* »

Sans remonter au schisme de l'orient et de l'occident, en mettant celui du XVI^e siècle sur le compte de Rome, M. Vernes avoue qu'il arrive inmanquablement un moment critique où ces organismes grandioses vont à l'encontre du but pour lequel ils ont été formés. A mesure qu'ils se consolident, ils deviennent impitoyables à l'égard des esprits indépendants qu'ils expulsent comme hérétiques ; ils perdent la flexibilité nécessaire pour donner essor à la vie nouvelle qui aspire à les trans-

former. Bien loin de renoncer aux funestes tendances qui les compromettent ils y abondent, ils les exagèrent au moment critique. Dans ces heures de vertige, — l'exemple du concile de 1870 est là pour le prouver, — on espère se sauver plutôt par l'exagération de ses défauts que par un retour à ses vertus. Et il ne faut pas croire que les grands organismes protestants montrassent plus de sagesse. Nous l'avons dit plus haut, il n'est pas d'église de la réformation qui ait su au bon moment alléger sa confession de foi pour répondre aux nouveaux besoins de l'époque. L'évolution n'est décidément pas à l'usage des grands organismes ; ils se laissent miner par la dissidence et emporter par la révolution. Nous verrons en peu d'années si l'Amérique saura mieux faire que nous. Là aussi il s'est constitué de grandes églises protestantes selon l'idéal de M. Maurice Vernes. Et maintenant que le moment serait venu de répondre au désir qui se fait sentir de divers côtés de réviser les confessions du XVI^e siècle, on ne manque pas de nombreuses fins de non recevoir ; il semble qu'on veuille — et cela dans un pays de liberté absolue — jouer exactement le même jeu que les grandes églises du XVI^e siècle en Europe.

Il ne faut donc pas que les inconvénients inhérents au principe protestant nous conduisent à nous forger un catholicisme idéal, dont la simple perspective nous ferait pleurer de tendresse. En faisant dépendre les rapports du fidèle avec Christ, des rapports du fidèle avec l'église, le catholicisme, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, a pris rang parmi les religions cléricales, formalistes qui ont fait leur temps. Il est impossible, sans des sous-entendus qui trahissent trop la diplomatie, des fictions percées à jour, qu'une réduction de ce grand organisme catholique puisse convenir à l'église protestante. Dans sa noble ambition, celle-ci doit viser à recueillir dans son sein les seuls hommes de bonne volonté qui sont arrivés à l'âge de majorité en fait de religion.

La théologie indépendante nous paraît s'être mieux tenue dans la juste mesure lorsque, par l'organe des professeurs de la faculté de théologie de l'académie de Lausanne, elle a déclaré dans un rapport mémorable : « Nous vous aurons résumé en quelques

mots l'essence de notre théologie sur la question qui forme le nœud de la situation actuelle et de ce qu'on pourrait appeler la crise dans laquelle se trouve engagée notre église, quand nous vous aurons dit que notre théologie se propose, d'abord, de chercher la conciliation de ce qu'il y a de vrai dans les principes que proclament les deux partis en présence, — principes qu'ils ont, à l'envi, dénaturés et faussés en les exagérant; — en d'autres termes et avec plus de précision, nous revendiquons, contre les uns le droit et le devoir vis-à-vis de l'Ecriture sainte, d'une liberté d'examen qui ne soit pas du rationalisme, — et, contre les autres, le droit et le devoir, à l'égard de la tradition d'une estime et d'un respect qui ne soit pas du catholicisme. Ensuite, nous affirmons la possibilité de cette conciliation et nous en poursuivons la réalisation, non pas sous l'inspiration d'un puéril désir de la paix à tout prix, ou d'une répugnance aveugle pour des affirmations absolues, mais en vertu d'une conviction positive et sur la base de principes parfaitement déterminés ¹.

Voilà comment, ayant la tradition pour base d'opération et la sainte Ecriture pour norme, la conscience chrétienne, pourvue de toutes les ressources que peut fournir la science, est appelée à dégager la vérité éternelle des superfétations qui sont venues la défigurer pendant le cours des siècles. Cette entreprise est des plus délicates. On hésite sans cesse entre la crainte de ne pas aller assez loin et celle de dépasser le but, et l'un des dangers, on le sent, n'est pas moins funeste que l'autre. Rejetez-vous à titre d'élément temporaire et humain ce qui fait partie de l'essence même de l'Evangile, vous en affaiblissez d'autant l'action en le mutilant. Permettez-vous au contraire à l'épais sédiment déposé par les siècles d'en ternir la fraîcheur et l'éclat, vous l'émoussez et vous en paralysez l'effet. Nous nous sommes prononcé d'une façon suffisamment catégorique en faveur de l'importance de la dogmatique pour ne pas risquer d'être mal compris en disant que cet élément humain, vêtement indispensable, à joué trop souvent à divers

¹ *Rapports présentés au Synode du Canton de Vaud dans sa session ordinaire du 12 novembre 1872.*

égards, le rôle de la funeste robe de Déjanire posée sur les robustes épaules d'Hercule. Il arrive un moment où il faut absolument enlever le manteau étranger sous peine de voir le héros périr sans retour; et, d'un autre côté, on ne saurait effectuer l'opération d'une main trop délicate, de peur de faire jeter les hauts cris au malade, en lui enlevant des lambeaux entiers de chair vive. Dans cette position tragique vous êtes constamment importuné par les lamentations des esprits simples qui n'ont pas même l'idée qu'on puisse songer à une opération de ce genre. Ils ont accepté de confiance la forme avec le fond; vous ne pouvez toucher à la première sans passer à leurs yeux comme des téméraires portant une main profane sur le second. Comment exiger que des hommes qui, pendant des années de dévouement et de zèle, ont prêché la dogmatique ou la théologie, en croyant de la meilleure foi du monde annoncer le pur Evangile, consentent à tenter ce départ si risqué entre la religion et la théologie? Eussent-ils réussi pour leur propre compte à s'élever jusqu'à cette distinction éminemment abstraite et subtile entre le fond et la forme, de quel cœur iraient-ils en faire la confidence à des églises qu'ils ont édifiées, à des catéchumènes qu'ils ont, sans avoir égard à ces finesses scientifiques, heureusement conduits dans la voie du salut? Ajoutons que dans ces heures critiques il se rencontre toujours de prétendus défenseurs de la saine doctrine qui se chargent dévotement d'attiser le feu, de provoquer les malentendus et de répandre parfois à pleines mains autre chose que de l'huile sur les plaies saignantes. Comment s'étonner que les esprits pratiques se gardent de tremper dans une pareille entreprise, que les hommes prudents attendent, avant de prendre position, de voir comment tourneront les choses et que les conservateurs ahuris aillent se jeter tête baissée dans les bras de la première autorité venue, chargée de les débarrasser du lourd fardeau de pareilles responsabilités. Hélas! pauvre orthodoxie, forte et saine doctrine du passé, qui sus inspirer de si mâles vertus à nos vieux huguenots dont tu avais fortement trempé le caractère, c'est en adoptant ces allures suspectes que nos pères auraient répudiées avec colère, qu'on se

fait aujourd'hui la facile réputation d'être tes derniers, tes plus fidèles soutiens!! Les téméraires se trouvent ainsi forcément chargés d'entreprendre une œuvre délicate qui rentrerait dans les attributions des esprits sages et modérés.

Toutes ces considérations prêchent en faveur des ménagements et des égards, mais elles ne sauraient relever les hommes intelligents de l'impérieuse obligation de travailler à l'œuvre pressante, indispensable. Les convulsions sans cesse renouvelées, les bouleversements étranges de ce qu'il reste encore de l'église sont comme autant d'invitations adressées à ceux qui se trouvent en état de comprendre. L'Evangile n'entend ni abdiquer ni mourir ; le christianisme se livre à des efforts incessants pour reconquérir sa vitalité première après avoir répudié les éléments étrangers qui le paralysent. Il est sans doute excellent de veiller à ne pas scandaliser hors de propos les simples ; mais d'autre part ne conviendrait-il pas aussi de songer à ceux qui se tiennent à l'écart, en attendant de transformer leur indifférence en hostilité, faute de savoir reconnaître la vérité humaine parce qu'elle est divine et éternelle, sous le costume de convention qui trop souvent la voile et la dépare ?

Ceux qui ont compris la grandeur et la délicatesse de l'entreprise n'ont qu'à s'y lancer avec résolution et courage, ne négligeant rien pour éviter les malentendus et les scandales, mais en se disant bien qu'ils ne manqueront pas d'en provoquer. Ce qui est arrivé au Maître doit servir d'encouragement et de leçon aux disciples. A bien des égards, l'œuvre de Jésus a consisté aussi à faire le départ entre le fond et la forme, entre l'esprit et la lettre ; il faisait appel à tout ce qu'il y avait d'authentique, de divin, de permanent dans le judaïsme, pour amener les meilleurs d'entre son peuple à accepter ce Messie dont Moïse et les prophètes avaient eu pour mission de préparer la venue. Jésus avait incontestablement tout ce qu'il fallait pour mener à bonne fin cette œuvre éminemment délicate ; il n'est pas moins tombé comme victime méconnue, frappée par les meilleurs d'Israël, les dévots officiels réfugiés derrière le boulevard inexpugnable de la tradition. Le grand organisme du judaïsme ne put être transformé par une évolution, une révolution sanglante fut im-

posée par de prétendus conservateurs. Pendant le cours des âges, le même accident est arrivé à bien des disciples ; ce n'est que rarement et à de longs intervalles qu'il a été donné à quelques-uns d'être compris et suivis, quand ils ont voulu mettre en lumière quelque côté méconnu de la vérité.

Nous l'avons dit récemment : cette entreprise de formuler une théologie nouvelle, extrêmement délicate dans tous les temps, le devient encore plus dans nos circonstances, à la suite d'échecs éclatants qui ont semé de toutes parts le découragement et la défiance. M. Maurice Vernes veut bien reconnaître néanmoins que la théologie indépendante n'est pas sans remplir quelques-unes des conditions qui peuvent amener le succès. « Mais ce qui assure, dit-il, pour quelque temps au moins, les destinées de l'école mitoyenne, c'est qu'elle affirme une autorité extérieure souveraine à la conscience individuelle. Par là elle a l'espoir de résoudre le problème devant lequel ses devanciers ont échoué. » Rien ne caractérise mieux que cette remarque l'état de dispersion et d'indiscipline intellectuelle dans lequel nous nous trouvons. Il est donc une tendance de laquelle on peut dire à titre d'éloge « qu'elle affirme une autorité extérieure souveraine à la conscience individuelle ! » C'est que nous venons de traverser une époque qui rappelle ces beaux jours de la sophistique grecque où Protagoras proclamait l'individu la mesure de toutes choses. Les divisions, les opinions contraires ne manquaient pas parmi les sophistes ; ils tombaient toutefois d'accord quand il s'agissait de déclarer que les caprices et la fantaisie de chacun étaient la norme de la vérité. Les libéraux ont largement mis cette maxime en pratique, sans s'apercevoir qu'elle conduit droit à l'absurde. Pour notre part, au risque d'encourir le reproche d'inconséquence, nous n'éprouvons aucun embarras à accepter à titre d'éloge pour la théologie indépendante ce dont on se plait à lui faire un reproche. Nous avons appris de Schleiermacher, de Vinet et de Pascal que le christianisme ne saurait être compris du dehors. On n'en saisit le sens et la portée que dans la mesure où on vit et le pratique. De sorte que les progrès dans la connaissance intellectuelle de l'Évangile sont chez chacun proportionnés à ceux qui

s'effectuent dans la voie de la communion avec Christ et dans la sainteté. Et, comme nous avons encore la faiblesse de ne pas nous croire saints, nous ne saurions nous tenir pour infailibles. La vérité chrétienne, telle qu'elle ressort des divers types apostoliques ramenés à l'unité, continue à planer au-dessus de nous comme un idéal supérieur à réaliser. On nous assure que les hommes intelligents qui ces derniers mois ont suivi le mouvement du réveil, commencent à s'apercevoir que les choses ne sont pas précisément aussi simples qu'ils l'avaient cru d'abord et qu'en tout cas il ne suffit pas de répéter une formule plus ou moins correcte sur les procédés de la sanctification pour être magiquement, instantanément, sanctifié à tout jamais. Nous les félicitons cordialement de rompre compagnie aux libéraux qui seuls jouiront du bonheur inappréciable de n'avoir à s'incliner devant aucune autorité extérieure d'aucun genre, apparemment parce que chacun d'eux a pleinement réalisé pour son compte l'idéal chrétien dans sa vie non moins que dans son intelligence. Il faut vraiment une grâce d'état pour être en mesure de répudier ainsi toute autorité extérieure. A ce compte-là, chaque individu, quelle que fût sa condition spirituelle, sa culture, ferait, chaque jour et à toute heure, de sa capacité à s'assimiler la vérité religieuse le critère de la réalité même de cette vérité. La parodie ultramontaine du principe protestant se trouverait réalisée; chaque libéral serait pape sans qu'il eût besoin d'avoir la Bible à la main; renonçant à des distinctions subtiles, il parlerait constamment *ex cathedra*. Dès le début, il y a plus de vingt ans, nous nous sommes permis de repousser cette prétention comme un peu excessive; l'usage qui en a été fait depuis n'est pas précisément de nature à nous réconcilier avec elle. Nous avons vu comment bien des hommes distingués, en nous promettant une théologie moderne, une dogmatique renouvelée, en sont venus, malgré eux, à se débarrasser lestement et en fort peu de temps de la religion dans ce qu'elle a de plus élémentaire, pour tomber dans le dilettantisme théologique, voire même dans la plus complète indifférence. C'est donc une affaire entendue : nous avons toujours été et nous demeurons des inconséquents qui, croyant

à la révélation divine et au christianisme, manquent de cette résolution virile qui permet à tant d'esprits affranchis de jeter par-dessus bord, sans le moindre scrupule, tout ce qui dans un moment donné ne leur paraît pas assimilable. Nous avons la naïveté de croire que dans l'acquisition de la vérité religieuse, comme dans toutes les autres sciences, il y a un progrès incessant, et nous ne réussissons pas à saisir que le moyen le plus naturel et le plus prompt de l'assurer soit de rejeter sans retour ou de tenir en suspicion ce qu'on ne peut s'assimiler à un certain jour et à une certaine heure, faute de le comprendre. L'Écriture demeure donc pour nous, non pas une autorité extérieure infaillible à laquelle nous allons demander des lumières sur une foule de sujets dont elle n'a pas pour mission de nous instruire, mais une autorité morale et religieuse, en qualité d'histoire authentique et vivante d'une révélation que nous tenons pour bien réelle. Il est possible de respecter l'autorité, sans devenir le moins du monde autoritaire. Ce n'est qu'en prenant cette attitude à la fois respectueuse et libre que la conscience chrétienne, déjà affranchie et renouvelée par l'Évangile, peut avancer de progrès en progrès, allant sans cesse s'affranchissant et se renouvelant. C'est là ce rationalisme légitime, ce rationalisme chrétien et éminemment protestant, à la faveur duquel on entre toujours plus avant dans le sanctuaire, tandis que l'autre nous fait voir simplement comment on en sort. « Il pénètre, dit Gass, jusqu'aux profondeurs de la vie chrétienne, il se laisse saisir par la puissance des idées et des faits de l'Évangile; il cherche par la comparaison et la critique des sources à s'approprier la foi chrétienne, c'est-à-dire une croyance compatible avec les résultats généraux des sciences. Le rationalisme chrétien peut à son tour prendre des directions différentes suivant qu'il montre plus ou moins de réceptivité pour l'idée chrétienne et pour la puissance des faits en religion. Il est hors d'état de trouver une pierre de touche infaillible pour découvrir ce qui est définitivement d'accord avec la raison, ou ce qui la contredit, parce qu'une telle appréciation dépend de la conscience scientifique dans chaque moment donné. Il trouve aussi son contre-poids dans l'autorité qu'exerce naturellement

sur lui le contenu inépuisable de la littérature biblique ¹. »

Il est vrai que, posée en ces termes, la question devient complexe comme la vie elle-même. On n'est plus en présence de ce dilemme si simple qui ne vous laisse d'alternative qu'entre le *Syllabus* et l'athéisme. Certains esprits trouvent tout naturel et très logique de choisir entre ces deux excentricités, qui vous refoulent, l'une vers le pôle nord, l'autre vers le pôle sud. Le malheur est qu'on ne saurait pas plus vivre dans l'une que dans l'autre de ces deux régions extrêmes qui se ressemblent à s'y tromper. Or il est des geus qui ont la simplicité de s'obstiner à vivre, de ne pas vouloir répudier la morale et la religion, sous prétexte de faire de la théologie.

Il n'y a pas lieu de s'étonner que ceux qui s'efforcent de faire droit à tous les éléments du problème soient amenés à marcher avec quelque lenteur. On se débarrasse plus promptement d'une théologie qu'on n'en formule une nouvelle. Certains esprits impatients se plaignent d'interminables lenteurs, alors qu'ils se gardent prudemment de mettre la main à l'œuvre. M. Maurice Vernes, beaucoup plus équitable, trouve que l'école indépendante n'a pas été trop mal inspirée en marchant à pas comptés. « Avertie par les écarts de sa devancière, dit-il, elle a marché d'un pas plus lent et a su conserver une place autrement considérable à la vie religieuse. » La théologie indépendante a moins de mérite à avoir marché lentement que ne lui en accorde M. Vernes ; cette allure lui a été imposée par les circonstances et en bonne partie par l'hostilité ou l'indifférence du public. Du reste, une marche plus accélérée fût-elle possible, il conviendrait de s'en garder soigneusement, ne fût-ce que pour ne pas laisser en arrière ceux qui ont déjà tant de peine à comprendre et à suivre. Ce n'est pas d'une question d'années et de mois qu'il s'agit en tout ceci ; le temps, a-t-on dit, ne respecte que ce qu'il contribue à faire ; on sait par contre que les éphémères trouvent moyen de naître, de remplir leurs diverses fonctions physiologiques et de mourir, le tout en vingt-quatre heures. Les réformateurs dont le succès avait été préparé par les nombreux échecs du moyen âge n'improvisèrent

¹ *Théologie allemande contemporaine*, pag. 220.

pas leur dogmatique. Avant de songer à en donner une, il faut que la nouvelle école place des hommes distraits ou ayant leur parti pris dans l'état psychologique voulu pour comprendre qu'il doit y en avoir une. Encore une fois, pourquoi la théologie indépendante se hâterait-elle ? Elle peut laisser les hommes du passé, orthodoxes ou libéraux, en pleine jouissance d'un présent qui tend toujours plus à disparaître, et compter avec confiance sur l'avenir. La religion chrétienne, indispensable à l'individu et à la société, ne saurait se maintenir que si l'on réussit à l'alléger du lourd bagage des siècles passés, pour arriver à une conception qui s'accorde avec notre culture, nos préoccupations et nos progrès en tout genre. Avec une perspective pareille on ne saurait céder à la tentation de tout compromettre par des résultats qui ne seraient pas suffisamment élaborés. La théologie indépendante peut être patiente parce qu'elle a le sentiment de faire une œuvre permanente. — Mais en attendant, nous objecte-t-on, il faut vivre, il faut sauver des âmes. Sans nul doute, mais cette objection ne nous touche guère ; elle n'a de sens que dans la bouche des hommes qui estiment que le fidèle vit de théologie. Quant à nous, nous vivons de foi, raison nouvelle de ne pas trop nous presser. Les rôles en tout ceci sont étrangement intervertis. Au premier rang des esprits inquiets qui réclament impérieusement qu'on leur improvise une dogmatique et qui font de ce point une question de vie ou de mort, brillent ceux qui crient contre la science et qui se croient en possession de l'Evangile dans toute sa fraîcheur et sa spontanéité, avant qu'il eût subi aucune élaboration humaine. Qui voit-on, au contraire, calmes, pleins de confiance, comptant fermement sur un succès plus ou moins lointain, mais assuré ? Justement les hommes d'étude, qui conviennent en toute franchise que la conception humaine de la vérité, que l'élément rationnel et systématique, d'ailleurs si précieux, leur fait pour le moment défaut ! Les prétendus chrétiens simples croient tout perdu parce que l'élément humain ancien n'est pas encore remplacé, et ce sont les hommes appelés à cultiver spécialement le côté rationnel et intellectuel qui persistent à espérer et à avoir confiance, alors que les ap-

puis extérieurs humains font défaut ! Le bon peuple se trompe étrangement de côté quand il crie au rationalisme ! Oui, nous oserons être imprudents à l'exemple de saint Paul et déclarer, ce qui saute aux yeux de quiconque sait réfléchir, que c'est la théologie indépendante qui représente le parti de la foi au milieu d'une génération de soi-disant orthodoxes qui ne sont très souvent que des rationalistes et des incrédules. Il est vrai qu'on a une précieuse ressource : pour s'attribuer le droit de croire, on déclare encore solides et fermes ces appuis charnels dont on n'estime pas pouvoir se passer, ces systèmes humains qui s'écroulent de toutes parts ; on se refuse à examiner de peur de voir clair. Quant à nous, sachant qu'il ne saurait y avoir de vérité contre la vérité, nous ne craignons de porter l'investigation sur aucun article. Et si parfois, faute du système, de la conception générale que nous cherchons, il nous arrive d'être sans réponse devant telle objection ou telle difficulté, bien loin de les nier, nous croyons qu'il est loyal et plus chrétien de les reconnaître et de s'écrier au besoin comme l'aveugle-né : *Je sais bien une chose, c'est que j'étais aveugle, et maintenant je vois...* Dans des jours d'ébranlement et de crise comme les nôtres, il s'agit d'employer le peu de foi qu'on a, non pas à nier l'évidence et à se déclarer d'autant plus disposé à se soumettre que la chose à accepter sera plus absurde, — fallût-il accorder que c'est Jonas qui a avalé la baleine, — mais en appeler à la seule bonne preuve, à la démonstration d'esprit et de puissance. Lorsqu'on en a fait personnellement l'expérience, elle permet de demeurer ferme, tout en reconnaissant les brèches nombreuses faites au rempart traditionnel, aux ouvrages extérieurs qui entourent le roc sur lequel on est établi. Qu'on se le dise bien, *c'est par foi que nous sommes hétérodoxes*. Tel théologien indépendant qu'on ferait volontiers passer pour incrédule aurait depuis longtemps renoncé à sa tâche difficile, ingrate, s'il n'avait eu plus de foi aux simples faits moraux et religieux de l'Evangile, dépourvus de toute systématisation humaine, que bien des hommes n'en montrent pour un bagage prétendu orthodoxe sous lequel ils succombent, faute d'avoir la vigueur morale indispensable pour oser le répudier ou le défendre. La

dogmatique et la théologie sont indispensables, personne n'en est plus convaincu que nous, mais enfin on n'en vit pas plus qu'on ne se nourrit du pétrin et des moules dans lesquels le boulanger façonne sa pâte. S'obstiner à déclarer le pain insalubre, aigre et mal cuit, sous prétexte qu'en tout pays et en tout temps on ne lui donne pas exactement les mêmes formes, c'est tout simplement de l'enfantillage. Pour qu'il puisse être question parmi nous d'un réveil de la vie théologique, il faut que tous ceux qui croient d'une foi de bon aloi reviennent enfin d'une terreur panique qui n'a duré que trop longtemps au détriment de tous. Au lieu de compromettre le peu de foi qui nous reste en la rattachant à des lambeaux de système qui la paralysent, osons reconnaître que les systèmes humains du passé ont fait leur temps et travaillons courageusement à l'élaboration d'une conception nouvelle.

En attendant qu'on en vienne là, nous ne savons trop ce que pourraient faire à eux seuls les quelques représentants d'une théologie indépendante. Aussi avons-nous de la peine à comprendre ce que veut dire M. Vernes quand il écrit cette phrase : « Au point de vue théologique, il est très facile de lui faire son procès. » Comment sera-t-elle donc motivée, cette sentence si facile à porter ? Nous n'avons pas réussi, mais à qui la faute ? Mieux que personne nous savons ce qui nous manque ; toutefois à nos nombreux méfaits nul n'ajoutera celui d'avoir échoué, alors qu'on a été trop distrait, je ne dis pas pour nous suivre, mais même pour nous écouter et nous entendre ¹. Le crime des représentants de la théologie indé-

¹ Ainsi nous avons eu l'occasion de citer soit le remarquable rapport fait au synode de l'église nationale vaudoise par les professeurs de la faculté de théologie de Lausanne, soit le discours d'inauguration de M. le professeur Dandiran, qui ont donné en quelque sorte une existence officielle à la théologie indépendante dans le canton de Vaud. Eh bien ! tout cela a été complètement ignoré par les divers organes de la publicité en France. Au sein que tel journal prenait de renvoyer la balle à son confrère, sous prétexte qu'il ne faisait pas lui-même de théologie, on voyait qu'ils craignaient tous de violer les règles de la stratégie en tenant compte de combattants hors cadre. En théologie comme en tout le reste, les Français, pour ne pas être ébranlés dans le précieux sentiment qu'il ne se

pendante est en effet impardonnable : ouvrant impartialement les bras aux hommes de toutes les écoles et de tous les partis, ils ont, au milieu de la plus complète indifférence du public, persisté à s'occuper d'études désintéressées, alors que ceux qui auraient dû leur prêter un concours actif attendaient de voir comment ils s'en tireraient abandonnés à eux-mêmes ! Voyez comme les esprits sont différemment faits ! Nous serons imprudent jusqu'au bout ; il nous semble qu'on devrait nous savoir quelque gré d'avoir persévéré si longtemps déjà dans une œuvre particulièrement ingrate et désintéressée. Nous ne réussissons pas à comprendre qu'il faille précisément un tempérament de sceptique et d'incrédule pour défendre ce qu'on estime être la vérité, sans rechercher ni la faveur ni l'appui des divers partis qui disposent de la puissance. Si nous étions des sceptiques, des quiétistes ou des indifférents, il y a longtemps que nous aurions jeté le manche après la cognée pour attendre que la théologie nouvelle descendît un jour du ciel toute faite, pour soigner nos petites affaires comme tant d'autres et pour jouir en paix d'une réputation de piliers de l'orthodoxie et de bons chrétiens qui, à ce jeu-là, risque aujourd'hui moins que jamais d'être compromise. Loin de là, nous avons tellement foi en l'excellence de notre œuvre, nous nous croyons de tels devoirs envers elle, que nous nous ferions des scrupules de l'abandonner, aussi longtemps que l'indifférence devenue plus générale ne nous aurait pas enlevé les moyens

fait rien en dehors d'eux, seraient-ils décidés à ignorer tout ce qui se passe ailleurs ? On ne se rappelle qu'il existe une Suisse française que quand il s'agit de collecter pour une entreprise quelconque. Les collecteurs accourent alors du septentrion et du midi, de l'ouest comme de l'est, et cela en nombre suffisant pour se rencontrer deux ou trois le même mois, parfois la même semaine, sinon toujours dans la même ville, en tout cas dans un district inférieur en étendue à un département français. Nous n'avons aucune raison de supposer que la Suisse se montre à l'avenir moins généreuse de son or que par le passé. Mais peut-être conviendrait-il que par bon goût, à défaut de reconnaissance, ceux qui trouvent commode de transformer ce pays privilégié en grenier d'abondance voulussent bien faire un peu moins abstraction de la vie religieuse dont il est le théâtre ?

de vivre. Contraints de disparaître nous ne cesserions pas pour cela de croire en notre cause. Nous ne savons si l'histoire nous condamnera, mais en tout cas un jury plus impartial que celui du moment ne pourra guère manquer de découvrir des circonstances atténuantes, et il n'aura que l'embarras du choix pour trouver d'autres coupables.

« — Je m'y attendais ; vous voilà de retour à vos vieux errements, » nous dit un ami en nous poussant rudement du coude. Vous avez débuté par nous annoncer de bonnes nouvelles et avant de finir vous retombez dans ce ton, non pas découragé, mais résigné, qui vous est familier. Faut-il vous rappeler que pour réussir il convient de croire soi-même le tout premier au succès ? Renoncez donc une bonne fois pour toutes au concours de ceux qui ne savent admirer que les grandeurs charnelles ; contentez-vous du suffrage des hommes qui ont l'œil ouvert pour contempler les grandeurs intellectuelles et entrevoir celles de la sagesse. Envisagée de ce point de vue-là, votre entreprise me paraît offrir quelques côtés intéressants. Et d'abord il est extrêmement curieux de voir de qui se compose ce petit groupe que vous vous plaisez à désigner comme les théologiens indépendants. Les uns sont vieux, ceux-ci sont jeunes ; les nationalités auxquelles vous appartenez sont fort différentes ; celui-ci a couru le monde et a un développement un peu cosmopolite, tel autre n'a jamais posé ses tentes d'une manière un peu permanente loin des rives du Léman ; les uns sont dissidents, les autres sont nationaux ; élevés dans des milieux fort divers, vous avez subi, les uns l'influence de l'ancien Réveil, tandis que les autres se sont formés au moment où il commençait à n'avoir déjà plus de prise sur les jeunes générations. Les directeurs de votre *Revue* ne sont-ils pas sortis de deux facultés dont la rivalité fut jadis célèbre ? Tandis que l'un suivait des cours dans une des places fortes du rationalisme le plus vulgaire et le moins scientifique, l'autre n'était-il pas assis dans la même ville sur les bancs d'une école expressément fondée pour le maintien de la saine doctrine, et tout aussi brouillée avec la science que sa rivale ? Rien n'y a fait : le régime de la liberté absolue n'a pas mieux réussi que

celui de la serre chaude : en dépit de différences sensibles d'esprit et de caractère, vous voilà bel et bien attelés l'un et l'autre au char de la théologie indépendante ! Le fait que partis de tous les points de l'horizon vous êtes, par des chemins à tant d'égards différents, arrivés au même résultat, ne me paraît pas insignifiant. Sans prétendre réclamer pour notre modeste capitale les prérogatives d'une Athènes, vous ne représentez pas trop mal les préoccupations nouvelles qui se font jour dans les rangs les plus divers de notre protestantisme français. Ce n'est pas tout : c'est vous-même qui nous le rappeliez dernièrement, l'Amérique s'est mise en route pour nous devancer bientôt ; l'Angleterre-formaliste et conservatrice marche déjà au premier rang. Que voulez-vous de plus ? De toutes parts et en tout pays la crise de l'église et du christianisme arrache des soupirs inconscients, vers une théologie indépendante, à des hommes de foi bien décidés à ne rien sacrifier de l'Evangile éternel, tout en usant à l'égard des enseignements des hommes de cette liberté qu'il a lui-même pratiquée. Et comme si tout cela ne suffisait pas, voilà qu'il vous arrive un renfort inespéré ; au moment où on avait le moins le droit de s'y attendre, une voix réfléchie, modératrice, quoique jeune, surgit du sein de ce parti libéral qui semblait courir infailliblement aux abîmes, depuis que les esprits religieux et sérieux, se renfermant dans le silence, laissaient la parole aux personnalités ferrailleuses et frivoles qui le compromettaient. Les représentants de la théologie indépendante auraient vraiment quelque droit de se demander :

D'où lui viennent de tous côtés
Ces enfants qu'en son sein elle n'a point portés ?

Tenez, s'il était permis d'exprimer des vérités très sérieuses dans un style familier qui jurera avec vos austères méditations, je dirais : Que le parti libéral ait seulement le courage de couper cette queue qui lui a déjà fait tant de mal, incontinent le parti orthodoxe laissera choir la sienne, déjà singulièrement atrophiée. Plus heureux que nos hommes politiques, vous aurez alors cette précieuse conjonction des centres sans laquelle, — je

n'ai jamais cessé de le dire, — le réveil des études théologiques ne peut avoir lieu parmi nous. Comme dit Horace, je crois, chez vous *la caque sent toujours le hareng*; vous ne savez pas vous départir à propos d'une certaine tournure d'esprit trop exclusivement critique que vous avez contractée dans votre position. Si on voulait toujours voir les difficultés et les côtés fâcheux des choses, on ne ferait jamais rien. Ayez enfin du courage et de l'énergie; encore un bon coup de gouvernail, et le navire, franchissant la barre, dira adieu à la région des récifs et des écueils pour voguer en pleine mer, toutes voiles dehors.

A ces objurgations, où la bienveillance le dispute à la rudesse, il ne pouvait être question que de répondre en souriant : Vous êtes donc bien sûr que le parti libéral va se convertir à la douzième heure, sous le coup de la sentence capitale, alors que la hache est déjà levée contre lui? Vous n'admettez pas que le sentiment de la solidarité puisse isoler les voix importunes qui viennent provoquer un malencontreux examen de conscience, alors qu'il s'agit de se préparer à la dernière bataille, en retrem-pant ses forces dans le sentiment inébranlable de son bon droit? N'avez-vous pas déjà remarqué que bien loin d'être salué comme un sauveur, un réformateur, M. Maurice Vernes est désavoué comme un transfuge, un traître abandonnant ses amis à l'heure du péril? Comprenez-vous que des hommes dont le libre examen est l'unique principe, aient tant de peine à admettre qu'on puisse avoir des raisons avouables pour changer de convictions? Chez nous, pas plus que dans le catholicisme, les partis ne trouvent jamais le moment favorable pour se modifier. Il ne saurait en être question dans les jours paisibles, — il faudrait pour cela troubler le calme dont on jouit; — on y songe encore moins dans les heures de crise, alors qu'on se trouve en face de l'ennemi : comme le disait Lincoln à l'occasion de sa seconde élection, ce n'est pas quand le char va traverser un ruisseau qu'on peut changer d'attelage. J'avoue pourtant que la brochure de M. Maurice Vernes a porté coup : il a eu le mérite de se faire incriminer de scepticisme : j'ignorais jusqu'à présent que ce vocable fût si mal porté dans les rangs du libéralisme. Ensuite ne remarquez-vous pas que personne

ne s'arrête à la partie essentielle, permanente de la brochure, aux principes théologiques, tandis qu'on se jette avec avidité sur la seconde qui traite de l'imbroglio ecclésiastique du moment? C'est à tel point qu'aucun journal orthodoxe n'a su voir qu'en substituant au libre examen une profession de foi, si maigre soit-elle, M. Maurice Vernes propose une révolution radicale dans le sein du parti. Estimez-vous que des gens qui pendant trente ans se sont mis au régime du libre examen, — même ceux qui avaient mieux, — vont tout à coup abjurer leur hydrophobie à l'endroit de toute profession de foi positive¹ et cela en se donnant l'air d'agir par peur du schisme qui, on le leur a assez dit, aurait pour effet de les anéantir? Les qualités et les défauts du parti libéral ne s'unissent-ils pas pour vous empêcher d'entretenir de trop grandes espérances? Êtes-vous bien sûr qu'au moment suprême, comme cela se pratique depuis tant d'années, on n'aura pas, de part et d'autre, recours aux ressources de la stratégie dans laquelle les deux partis

¹ Nous serions heureux de pouvoir ajouter que le parti libéral commence aussi à fléchir au sujet de son erreur capitale, la prétention à être purement et simplement des gens qui examinent. Pourrait-on le conclure de la déclaration suivante de M. Pécaut, dans la *Renaissance*, au sujet de la brochure de M. Maurice Vernes? « J'admets, écrit M. Pécaut, que les professions de foi sont utiles, nécessaires. » M. le prof. Munier, de Genève, a eu le courage de faire la même confession peu de temps avant sa mort, lui le vieux champion du libre examen. « Je trouverais tout naturel, par exemple, ajoute M. Pécaut, qu'il fût prescrit aux pasteurs de ne point attaquer dans leurs sermons, dans le culte public, les croyances retenues encore par la majorité. » Si l'on s'était avisé à temps de cette sage mesure les partis n'en seraient point au degré d'exaspération qui risque de rendre le schisme inévitable. Au lieu de cela, qu'avons-nous vu? Tout en criant bien haut, de part et d'autre, qu'ils sont nationaux, multitudinistes, antischismatiques, depuis quelques années orthodoxes et libéraux s'évertuent à qui mieux mieux à rendre l'établissement officiel impossible. Le parti libéral a pour sa bonne part contribué à aigrir les esprits en devenant le point de ralliement de tous les adversaires d'une religion positive. Peu importe que sa profession de foi soit chrétienne ou déiste, qu'il se décide enfin à en avoir une, sous peine de ne plus compter comme parti religieux. Ce n'est qu'à cette condition qu'il pourra reconquérir la sympathie d'adversaires qui ne demandent pas mieux que de proclamer la légitimité de la mission qu'il doit remplir. S'il veut contribuer

s'accordent à mettre une confiance sans limites ? Ai-je besoin de vous rappeler ce qui risque de nous arriver à nous autres, pauvres rêveurs, qui nous obstinons à faire de la science au milieu d'adversaires très animés qui s'étudient à ne pas réfléchir, à ne rien apprendre, afin d'avoir d'autant plus les cou-dees franches pour l'action ?

Rassurez-vous, dis-je à mon ami qui n'y tenait plus. Notre rôle doit être accepté tout comme un autre alors qu'il est imposé par le devoir et par les circonstances. Nous n'abandonnerons pas notre poste de sentinelles perdues, aussi longtemps que nous n'en serons pas relevés par des circonstances indépendantes de notre volonté. « Ne nous y trompons pas, dit M. Vernes, au développement inouï des sciences et du bien-être qui a caractérisé les trois premiers quarts de ce siècle succédera, — cela ne saurait beaucoup tarder, — un grand réveil religieux. Heureux ceux qui seront prêts alors et sauront parler aux âmes une langue qu'elles comprennent ! » Nous ne

à réconcilier le siècle et le christianisme, qu'il n'abandonne pas son client pour passer à l'ennemi.

Faut-il attribuer aussi à l'effet produit par la brochure de M. Vernes la prudente retraite du journal genevois qui a retiré d'assez mauvaise grâce cette profession de foi qui demeurera célèbre ? A l'entendre, il avait en vue non le parti libéral religieux et ecclésiastique, non l'espèce, mais le genre, le grand parti libéral en général, tel qu'il se montre en Suisse, en France, en Allemagne, en Amérique. Nous ignorions que les libéraux du bout de notre lac eussent une si vaste paroisse ; mais c'est toujours la même histoire ; dans l'ivresse du triomphe on annexe sans sourciller le reste du monde à Genève. Au lieu de prétendre couvrir sa retraite en se mettant en contradiction avec l'évidence, il aurait été plus simple de reconnaître la grosse étourderie qu'on avait commise et de renier un enfant terrible. Comment se fait-il donc que des hommes exclusivement voués au soin d'examiner aient tant de peine à confesser qu'ils ont changé d'avis ? Serait-ce peut-être que l'on examine fort peu, trouvant plus commode de pratiquer les méthodes des autoritaires que l'on combat ?

Pour en revenir à M. Vernes, tout cela doit l'encourager et lui montrer qu'il a rencontré juste. On le dénonce, on l'injurie, mais enfin on l'écoute ; c'est là de beaucoup l'essentiel ; il serait bien difficile s'il était mécontent. On n'est utile aux hommes qu'en les aimant assez pour oser les contrarier et leur dire leurs vérités, au risque de leur arracher des cris d'aigle.

cesserons de poursuivre ce but sans interroger trop anxieusement les signes du temps, en nous demandant s'il n'est pas déjà trop tard pour que nous puissions être témoins de ces jours meilleurs. Nous serions trop heureux s'il nous était donné, malgré notre faiblesse, de contribuer tant soit peu à préparer quelques esprits vigoureux et courageux en vue de la grande lutte. Enfants légitimes du Réveil, nous ne faillirons pas à la tâche ingrate entre toutes, de le défendre contre lui-même. Nous travaillerons à transformer la théologie en vue de sauver la religion singulièrement compromise par ceux qui se piquent d'être les représentants exclusifs du Réveil, tandis qu'ils ne savent qu'en exagérer les côtés faibles et les travers. Il doit y avoir çà et là, perdus dans les divers partis, des hommes qui savent contempler la position de ces hauteurs-là. Aucun recueil périodique ne saurait vivre exclusivement de lecteurs et de collaborateurs ; qu'ils nous continuent, qu'ils nous accordent leur concours. C'est là l'unique moyen de nous compléter et de nous corriger de nos défauts. En effet, comme par le passé, notre *Revue* demeure ouverte à toute étude sérieuse, sans distinction d'écoles ni de partis.

LA SITUATION THÉOLOGIQUE

DANS L'ÉGLISE LIBRE DU CANTON DE VAUD¹

Amour d'une mauvaise paix, lâcheté véritable ! Il faut savoir se *faire des affaires*, et le vrai homme de bien s'en fait toujours. ... Etre bon aux méchants, c'est être méchant.

VINET.

Nous sommes vieux, messieurs !

Ne vous offensez pas, messieurs les étudiants : tout le monde sait que vous avancez d'un pas ferme et confiant à la rencontre d'un avenir qui doit se prolonger indéfiniment, sous les heureux auspices d'une jeunesse promettant de ne jamais finir. On ne peut, au début de cette année académique, que vous souhaiter deux choses : la pleine et entière réalisation de ces précieuses espérances et l'emploi des moyens efficaces qui les empêcheront de se transformer un jour en d'amères illusions.

Il est peut-être ici des auditeurs moins nombreux qui ne songeront pas à réclamer. Quand on voit une personne, une double question se pose, a dit Sainte-Beuve : Quel âge a cet homme ? quel âge ont ses pensées ? Ce sont surtout les idées qui vieillissent, aussi y a-t-il plus d'une manière d'avoir soixante ans. Il est des hommes qui ont beau vivre longtemps, ils ont toujours cinquante, trente, vingt-cinq ans même. — S'il se trouvait ici quelques-uns de ces rares privilégiés, moins que personne ils s'aviseraient de voir un fait personnel dans la sentence malsonnante dont il convient du reste de déterminer la portée.

¹ Ce discours a été prononcé le 5 octobre 1876, à l'ouverture des cours de la Faculté de théologie de l'église libre du canton de Vaud.

Il est à peine nécessaire d'ajouter que les personnes pour lesquelles les questions d'âge demeurent volontiers un point délicat, jamais entièrement indifférent, qu'on ne répugne pas à voir enveloppé d'un certain vague, ne seraient nullement admises à se formaliser.

Aucune méprise n'est possible. En déclarant que nous sommes vieux, on ne peut avoir en vue que la société religieuse, dont cette faculté est spécialement l'organe intellectuel. Dans une génération trop pressée d'avancer pour s'attarder à énumérer les ruines qui s'amoncellent sur sa route, dans une époque qui a choisi comme unité pour apprécier l'âge de la planète, la vitesse avec laquelle la lumière parcourt les espaces célestes en une seconde, alors que de toutes parts on établit des routes sous les montagnes et sous les mers,

Et des chemins de fer pour des passants d'argile,

on ne risque pas de calomnier une institution en affirmant qu'après avoir vécu trente-huit ans elle n'est déjà plus jeune.

Le temps presse ; il faut en finir avec ces préliminaires, quand ce ne serait que pour prouver du moins l'excellente intention de ne pas retomber dans un vieux péché d'habitude qui en Egypte, cette terre classique de l'énigme et du silence, était considéré comme mortel : le travers de faire de longs discours. Mettons donc à profit le temps d'arrêt entre deux trains pour recueillir les souvenirs d'un passé qui est déjà loin, pour caractériser l'heure présente qui nous échappe et interroger discrètement un avenir qui n'appartient qu'à Dieu seul.

I

L'église libre du canton de Vaud est née dans la région des orages. Deux révolutions prirent largement leurs ébats autour de son berceau. Quand je parle de deux révolutions, c'est uniquement pour vous ménager, car, avant de finir, sans y mettre la moindre complaisance, j'en aurai bel et bien compté trois.

Chacun le sait, le premier orage qui ébranla le sol sur lequel

devait naître l'église libre, fut une révolution politique, occasion ou prétexte, mais non cause de la fondation de cette institution. Parmi les nombreux monuments du passé qui furent renversés, nul ne fut plus fortement atteint que ce qui s'appelait, dans le style du temps, *le clergé*. Invités arbitrairement à donner au nouvel ordre de choses la sanction officielle de la religion, les ministres, suspectés à bon droit d'appartenir au parti des vaincus, se trouvèrent dans cette position, périlleuse entre toutes, où l'on est mis en demeure de défendre la loi et l'équité contre ceux qui ont de leur côté la force et le nombre. Suivant un usage immémorial, pour mettre un terme à un conflit qui ne pouvait se prolonger, il fallut faire une nouvelle application de la maxime admirablement formulée par l'auteur des *Provinciales* : « ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste.... ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble et que la paix fût, qui est le souverain bien. » *Pensées*, 2^e vol., pag. 145.

Celui qui vous parle ne fut jamais admirateur enthousiaste des événements ecclésiastiques de 1845, pas même le jour de la démission : il était trop jeune et déjà trop doctrinaire pour cela. Mais, quand on voit ailleurs d'autres clergés décidés à subir toutes les alternatives pour autre chose que la gloire de Dieu, plutôt que de s'engager dans la voie des sacrifices, comment ne pas sentir augmenter son respect pour ces braves démissionnaires vandois, à l'épiderme plus délicat, qui, sans être portés par des principes ecclésiastiques, sentirent néanmoins qu'il est certaines limites que tout homme qui tient à sa propre estime et à celle des autres ne saurait franchir impunément ?

C'est ainsi que la révolution politique aboutit à une révolution ecclésiastique, qu'elle ne devait pas nécessairement entraîner. Le berceau dans lequel l'église libre allait reposer était trouvé.

Mais il fallait qu'elle commençât par naître, ce qui n'allait nullement sans dire. Les deux révolutions qui s'étaient appelées l'une l'autre dans l'espace de quelques mois, n'avaient eu qu'un

effet exclusivement négatif : on avait renversé de son mieux ; il s'agissait de reconstruire. Où trouverait-on les matériaux et surtout le ciment indispensable qui ferait tenir ensemble des éléments fort hétérogènes ? On ne possédait guère qu'un architecte de génie, qui seul savait bien clairement ce qu'il se voulait. Il dressait depuis longtemps sur le papier de fort beaux plans qui n'avaient qu'un très grand inconvénient : celui d'effrayer tout le monde ; si bien que, du sein des ruines des institutions écroulées, on était presque unanime pour déclarer, à haute et intelligible voix, qu'à aucun prix on ne voulait de pareilles innovations qui demeuraient un épouvantail.

Que faire cependant ? La révolution ecclésiastique avait sévi comme une de ces trombes de grêle qui, s'abattant sur un district, fauchent indistinctement le vert et le sec. Dès qu'on se fut un peu reconnu, il fallut s'avouer que, parmi les fruits qui jonchaient le sol, bon nombre étaient loin d'avoir atteint un degré de maturité qui leur permit d'être de garde. Quant à ceux qui étaient d'un emploi immédiat, arrachés à des arbres d'essences fort diverses, ils n'avaient guère qu'un trait commun, le sort d'avoir été abattus malgré eux par les rafales de la tempête. Il fallut reconnaître que le malheur commun n'avait arraché les naufragés à aucune de leurs affinités naturelles.

Pour parler sans images, la majorité rêvait encore d'une église nationale libre, tandis que les esprits perspicaces se disaient qu'il était trop *tard* ou trop *tôt* pour songer à réaliser un pareil idéal. En suivant cette voie on risquait d'organiser l'église d'un parti politique dont les besoins religieux et les convictions évangéliques étaient peut-être des moins fortement trempés. Il fallut s'avouer que les circonstances étaient plus favorables à la création d'une église chrétienne qu'à la réorganisation d'une église nationale.

Mais quel nom porterait cette inconnue vers laquelle on se sentait marcher un peu à reculons ? On fut longtemps sans réussir à s'entendre.

Les divers comités de législation s'évertuaient à manier de leur mieux les divers matériaux en fusion, prenant bien garde de ne pas se brûler les doigts et se demandant avec anxiété :

Sera-t-il Dieu, table ou cuvette? qu'un nouveau facteur avait commencé une œuvre salutaire. La bise du malheur, qui avait déjà soufflé sur ces éléments hétérogènes, se chargea de préparer, de hâter la solution. Les agriculteurs des monts de Lavaux affirment, en un langage énergique sinon choisi, que lorsque la bise souffle trop fort et trop longtemps, elle mange le foin. Elle souffla assez violemment et assez souvent sur nos coteaux et dans nos vallées, la bise du malheur, entre l'automne de 1845 et le printemps de 1847, pour manger bien des choses. Quelques-uns se rendirent mieux compte de la cause qu'ils étaient censés avoir embrassée, lorsqu'ils s'aperçurent qu'il fallait s'exposer à certains petits inconvénients pour lui demeurer fidèle. Sans être excessivement âpre, le vent du nord enleva à quelques natures le peu de sève qu'elles possédaient, pour les classer définitivement parmi les fruits secs. D'autres en revanche furent fort à propos retrempés au souffle d'un air plus tonique; le départ se fit, le précipité eut lieu; diverses couches de sédiment se trouvèrent tant bien que mal juxtaposées ou superposées. Les hommes sages comprirent que l'heure de construire avait sonné, sans quoi la bise continuant à souffler risquait de disperser dans toutes les directions, en nuages de poussière, ce limon généreux qui pouvait nourrir mainte plante.

Mais le nom? le nom? *Nomen est omen*, dit le proverbe latin, dont chacun sentait la haute portée. Pleins de scrupules et d'hésitations, les docteurs étaient à la veille de discuter à nouveau sur ce point capital, alors que la renommée, devançant l'heure de la naissance, s'était déjà chargée de dresser l'acte de l'état civil. Le jour où elle se constitua, l'église n'eut qu'à enregistrer le surnom de *libre*, que ses amis de loin et de près, plus prompts et plus prévoyants qu'elle, s'étaient chargés de lui donner.

La Providence avait agi, et comme toujours son intervention avait été décisive. Les événements s'étaient chargés de trancher les nœuds que les hommes mettaient tant de peine à dénouer. Trop zélés, trop chrétiens, pour se renfermer dans une oisiveté qui aurait été plus que jamais hors de saison, la plu-

part des pasteurs démissionnaires s'étaient courageusement mis à l'œuvre. Ils avaient été conduits à réunir les éléments d'une église, avant de savoir ce qu'elle serait et quel nom elle porterait. Monsieur le ministre de la veille s'était transformé en modeste évangéliste, en missionnaire apostolique, bafoué par la multitude. On avait repris avec joie la besace et le bâton du pèlerin, cette qualité d'étranger essentielle au chrétien et que les institutions séculaires et les fonctions officielles ont trop effacée. Etant devenu plus ou moins pasteur à la manière de Paul, de Pierre, de Jean que tout le monde désavouait, on avait réussi à transformer peu à peu son milieu. Toute illusion était devenue impossible. Tandis que la mère courageuse mais hydrophobe, originaire des sables du Sahara, se lamentait sur le rivage, les jeunes palmipèdes qu'elle avait échauffés sous ses ailes, ayant déjà quitté l'élément ferme pour l'élément qui bouge, en étaient à prendre leurs premiers ébats. Il ne pouvait plus être question de s'alarmer ; il fallait les suivre de son mieux et veiller sur leur tendre jeunesse. « Luther, écrivait une femme distinguée, se serait très probablement excommunié dès le début, s'il s'était vu alors tel qu'il arriva au bout de sa carrière. »

Tout n'est pas encore dit, messieurs, sur cet important sujet, la formation de l'église libre. Les questions d'origine ont le privilège de préoccuper les contemporains. Dans l'espèce, le dernier voile peut être heureusement soulevé. Lorsqu'après une période d'incubation longue et laborieuse l'heure de l'éclosion fut arrivée, un calme inespéré se fit tout à coup ; en dépit de menaces fréquentes, qui demeurèrent sans effet, le synode constituant ne fut nullement troublé dans ses opérations. Le fait était moins mystérieux qu'il ne parut d'abord : ceux qui disposaient à leur gré des outres d'Eole, avaient trouvé judicieux de fermer l'ancre pour quelque temps. Ils n'étaient pas sans avoir de bonnes raisons pour agir ainsi. Le nom de l'église nouvelle était sans doute trouvé, à condition toutefois qu'il n'en naquit qu'une seule ; mais les pénétrants adversaires du mouvement demeuraient pleinement convaincus qu'il en naîtrait deux, ce qui dans l'occurrence revenait à dire qu'il n'en

naîtrait aucune. Jacob et Esaü devaient se charger du soin de s'épargner réciproquement les soucis de l'existence. La liberté la plus complète fut donc laissée au synode constituant, dans l'espoir charitable qu'au milieu du désarroi général, cette assemblée ne manquerait pas de mettre en lumière les querelles intestines et de manifester officiellement aux yeux de tous l'impuissance de rien constituer.

Quand il s'agit de rendre compte de telle lacune fâcheuse qui se remarque chez un homme distingué, d'ailleurs fort bien partagé pour ce qui est du caractère et des talents, on dit que la bonne fée qui a présidé à sa naissance, a oublié d'apporter ce cadeau-là dans la corbeille. Dans le cas actuel, ce fut la mauvaise fée, la fée ennemie, qui eut soin de mettre dans le berceau au bon moment le plus précieux de tous les joyaux. La liberté qui devait empêcher l'église vaudoise de naître, se chargea de la sauver. Elle ne régna pas seulement dans la rue, cette liberté, mais avant tout dans le sein du synode constituant. Les membres de cette assemblée eurent le bon esprit de comprendre qu'il fallait se borner à s'unir sur les points sur lesquels on était d'accord et se reconnaître une liberté mutuelle à l'égard de tout le reste.

C'est là, messieurs, un secret que je vous confie, dans la ferme espérance que vous voudrez bien ne pas le garder pour vous. Qu'on se le dise ! vous qui êtes jeunes, transmettez-le à vos successeurs, avec le même soin pieux que nous avons mis à le recueillir des anciens. *Le drapeau de la liberté chrétienne a servi d'abri au berceau de l'église vaudoise.* Si les générations futures savent être fidèles à ces traditions, c'est une précieuse garantie entre plusieurs autres, qu'avec le secours de la grâce de Dieu, elles ne verront pas le soleil briller sur les ruines de cette institution. Si vous hésitez encore à vous rallier à cet optimisme, prenez en considération la mauvaise humeur, pour ne pas dire le dépit, que trahissent à tout propos, aujourd'hui comme il y a trente ans, les adversaires implacables de cette institution, quand on rappelle cette marque originelle qui doit demeurer indélébile. *La liberté théologique sur la base de la profession de foi religieuse*, voilà, messieurs, le drapeau qui

a toujours flotté sur votre église. Les attaques de vos adversaires vous disent assez que c'est la clef de la forteresse ; n'oubliez jamais de préposer à sa garde les troupes les plus vigi-lantes et les plus exercées.

Cela dit, il convient d'ajouter quelques ombres, sous peine de tomber dans un optimisme qui ne serait pas historique. C'est une excellente chose que la liberté, mais elle n'est pas sans entraîner à sa suite quelques petits inconvénients. Les théoriciens, auxquels est échue la mission aussi ingrate que belle de défendre les droits imprescriptibles de la vérité, sont les ennemis-nés des compromis. Aussi Vinet, qui les représentait, sans être d'ailleurs un esprit dogmatique, fait-il au sujet de la solution ecclésiastique une remarque importante. « Le projet primitif, dit-il, est essentiellement une œuvre de *conviction*, au lieu que la constitution est, en plusieurs endroits, une œuvre de *concession* mutuelle et de *conciliation* ¹. » Vinet tient un tout autre langage, — et ce fait est des plus caractéristiques et d'une très haute portée, — lorsqu'il parle de la *profession de foi* définitivement adoptée. Il ne dissimule pas que celle du projet primitif est, à ses yeux, préférable, mais voici qui est décisif : tandis qu'il attribue les compromis ecclésiastiques à la pression d'un des côtés de l'assemblée, il met sur le compte de tout le monde ou à peu près les altérations subies par la profession de foi. Il résulte de cette observation que la question dogmatique proprement dite ne fut ni discutée, ni posée : l'assemblée constituante resta tout simplement *au-dessous* de l'idéal que Vinet avait proposé et qu'il ne put défendre en personne, retenu chez lui par sa dernière maladie.

Il a du reste pris soin d'indiquer la *cause* et la *portée* de ces altérations subies par le projet primitif. Une assemblée où dominaient les docteurs ne put se départir de l'usage immémorial d'amender, d'amender sans cesse. Cela suffit à expliquer pourquoi « la confession de foi, courte et simple dans le projet, a pu se charger, oserai-je dire, s'appesantir, de tant d'*accessoires* » Page 668.

1. Le volume de Vinet : *Liberté religieuse et questions ecclésiastiques*,

Vous l'entendez, messieurs, le projet primitif a eu le tort de se *charger*, de *s'appesantir d'accessoires*. Voilà tout ce que trouve à relever un auteur dont on a gâté l'œuvre favorite, alors qu'il a pris la précaution, d'ailleurs superflue, d'annoncer qu'il parlerait avec une *franchise entière*. Grâce à des défauts de rédaction, on a abouti à un symbole qui n'a ni la simplicité d'une confession populaire, ni la plénitude et la rigueur systématique d'un formulaire théologique.

Voilà donc, messieurs, la vérité *historique et officielle* : il y a une différence incontestable entre les deux rédactions, mais la subtilité la plus oublieuse des circonstances et du milieu ne réussira pas à transformer des *nuances*, des *défauts* de rédaction, en des *contrastes* fondamentaux, impliquant *deux régimes opposés*. Dans une constitution soit politique, soit religieuse, il n'est permis de rien sous-entendre. L'exposé des motifs demeure le commentaire *officiel* destiné à fixer la jurisprudence, aussi longtemps que les promoteurs de la constitution primitive n'ont pas jugé les écarts suffisants pour les engager à retirer leur projet.

Quant à prétendre que certains schibboleths ne se trouveraient pas dans la profession de foi de l'église libre, uniquement parce qu'à l'époque de la rédaction ils n'auraient pas encore été découverts, c'est une pure fiction : elle nous donne la mesure exacte du sérieux scientifique de messieurs les libéraux qui l'ont inventée. Les contemporains savent que ces mots sacramentels étaient tellement passés de mode et discrédités que la réaction qu'ils allaient provoquer était à la veille d'éclater. Le roman historique doit s'imposer une certaine prudence, surtout quand il est mis au service d'une thèse. Nous étions témoins oculaires et auriculaires, nous ne permettrons pas au mythe dogmatique de s'accréditer.

Quand la profession de foi de l'église libre fut rédigée, nous étions tous, les jeunes comme les vieux, sous l'influence prépondérante de Vinet et du journal le *Semeur*, de glorieuse mémoire. Le professeur de Lausanne était occupé depuis plusieurs années à transformer victorieusement l'intellectualisme sec et hargneux du réveil, déjà sur le déclin, en un spiritua-

lisme onctueux et sympathique qui devait lui assurer un brillant avenir. Quand on a eu le privilège de respirer l'air tonique, vivifiant qui, partant du bord de notre lac, réjouissait tous les penseurs et remplissait d'enthousiasme et d'espoir les jeunes théologiens dans nos pays de langue française, *il n'est pas permis de l'oublier*. Si l'on a le malheur de le faire, on autorise la critique impartiale à se demander si tel historien fantaisiste, riche en anachronismes, a bien réussi à sauvegarder son identité dans le cours de ses nombreuses métamorphoses.

Il y aurait bien une autre solution fort différente; vous choisirez, messieurs, celle qui vous paraîtra la plus charitable. Serait-il possible qu'alors que le souffle du printemps renouvelait tout autour de soi, on eût possédé le secret de demeurer immobile, gelé et cristallisé, comme au cœur de décembre et de janvier? Tout s'expliquerait alors à merveille. Après avoir été un ultra-orthodoxe, on serait devenu au bon moment un ultra-radical, et cela sans le moindre effort, en retournant simplement son habit étriqué. On aurait cédé à ce péché originel, source de tous les dogmatismes politiques, théologiques, religieux et irréligieux, qui prédispose certains hommes pourvus de larges ceillères à introduire des méthodes absolues dans des domaines qui décidément ne le comportent pas. C'est une Genevoise de beaucoup d'esprit qui l'a dit : « Les solutions extrêmes sont la ressource de ceux qui ne peuvent avoir qu'une seule idée à la fois. »

Vous le voyez, messieurs les étudiants, l'église libre a eu le même accident que l'église luthérienne : nous aussi nous avons quelque chose comme la *variata* et l'*invariata*. Toutefois nous sommes moins bien partagés que la confession d'Augsbourg; en dépit des lois du développement hégélien, ce qui chez nous est arrivé le dernier ne s'est pas précisément trouvé être le meilleur. Une autre différence essentielle, c'est que chez les luthériens du moins, l'*invariata* était prônée par des défenseurs fanatiques des symboles. Que se passe-t-il au contraire autour de nous? Qui voyons-nous s'empêcher tout à coup d'un beau zèle, d'un amour sans mélange pour notre *invariata*? Des âmes charitables qui nous veulent apparemment

beaucoup de bien ; encore des libéraux ennemis déclarés de toute confession de foi ! ils prennent grand soin d'exhumer et de préconiser la nôtre au bon moment, pour l'exalter au détriment de la *variata*. Au fond, pour eux, si vous leur demandiez leur pensée de derrière la tête, aucune ne vaut rien, mais la première devient excellente et leur tient à cœur dès qu'elle peut devenir un levier pour battre en brèche l'église libre.

Je n'éprouve aucun embarras à parler de cette distinction. Si La Bruyère n'avait dit que l'honnête homme ne se pique de rien, je crois vraiment que je céderais à la tentation de me dire le plus constitutionnel des membres de l'église, tout en proclamant hautement mes préférences pour l'*invariata*. Le droit de s'exprimer en sens contraire appartient du reste à chacun.

Mais c'est trop s'appesantir sur ce sujet. Pour en finir, hasardons une observation qui, bien comprise, pourrait concilier les droits inaliénables de la critique et le respect de la constitution. Que penseraient les experts si l'on mettait la profession de foi de l'église libre au bénéfice d'une remarque piquante ? Elle fut faite au sujet du chef-d'œuvre dramatique qui a renouvelé la scène française. « Le *Cid* est l'un des plus beaux poèmes qu'on puisse faire ; et l'une des meilleures critiques qui aient été faites sur aucun sujet, est celle du *Cid*. » (La Bruyère.)

Ces distinctions scolastiques sont trop actuelles, sinon parmi nous, du moins chez les ennemis déclarés de toute profession de foi, qui se constituent les gardiens de la saine doctrine dans nos rangs, pour qu'il fût possible de les éviter. Quoi qu'il faille en penser, la profession de foi, telle qu'elle est, nous a rendu des services inappréciables. Grâce à elle, nous pouvons porter la tête haute, la face tournée vers l'avenir et non vers le passé, et cela en théologie comme dans les questions ecclésiastiques. Nous constatons il n'y a qu'un instant que nous sommes vieux ; sans tomber dans le moindre paradoxe, j'ai le droit de déclarer maintenant que notre profession de foi nous fournit un moyen sûr et légal d'être toujours jeunes.

Singulière destinée d'une institution éminemment pacifique

qui a tout gagné à venir au monde en des jours agités, sur le seuil de trois révolutions, dans un pays ordinairement des plus calmes ! Si les deux révolutions déjà signalées n'avaient pas contraint l'église libre à naître un peu inopinément, il y en avait une troisième à la porte qui bien certainement ne lui aurait jamais permis de se constituer. Je veux parler de la crise théologique qui s'est ouverte en 1849 et 1850. Eclatant deux ans plus tôt, elle eût inmanquablement obligé le synode à abandonner le terrain exclusivement religieux et moral, pour se ranger sous un des drapeaux théologiques qui arrivaient sur le champ de bataille. Grâce à toutes ces heureuses coïncidences, qui pourraient aisément être qualifiées d'une façon plus ambitieuse, nous avons pu dominer le conflit par la raison bien simple que, nés dans un autre milieu et avec des préoccupations différentes, nous en possédions la solution pratique, sinon rigoureusement scientifique.

II

Vous le voyez, messieurs, nous voilà tout naturellement arrivés au temps présent. Rassurez-vous, le terrain ne tremble nullement sous nos pas ; il n'y a nulle occasion de répéter le cri d'alarme *incedo per ignes* ! Il n'y a qu'à se mouvoir avec une suprême aisance sur le terrain ferme où nous a établis la prévoyance de nos pères.

Aux mécontents parmi nous qui, prenant ombrage de notre liberté théologique, penseraient, de peur d'en être solidaires, à aller demander un abri à la plus complète licence religieuse, nous rappellerons un fait officiellement constaté : nous ne sommes ni un cadavre sur lequel le premier empirique venu peut essayer son art en toute liberté, ni un assemblage incohérent des principes les plus hétérogènes, qu'aucun lien ne relie et qui hurlent d'être ensemble. Nous sommes un corps organique, ne reculant pas devant les inconvénients de la vie, par lequel qu'il a appris à en goûter les immenses avantages. S'éloigner des églises ayant une foi chrétienne compatible avec la liberté théologique, c'est tomber en plein dans ce rationalisme

qu'on prétend fuir ; on en devient d'autant plus aisément la victime qu'on le connaît moins.

Toutefois, disent d'autres esprits peu disposés d'ailleurs à se jeter dans ces extrêmes, des hommes timorés et bienveillants, il est cependant fâcheux de constater un relâchement évident dans la doctrine. — Mais, leur répondrons-nous, qui donc possède une théologie bien arrêtée et bien précise autour de nous ? Qu'on consente enfin à nous la montrer cette antique robe sans couture dans laquelle on nous fait un reproche de ne pas nous draper ? J'ai beau regarder de toutes parts et, bien que ma vue commence à baisser, je ne suis offusqué que par les lambeaux épars de la robe bigarrée de Joseph, décidément dévoré cette fois par une méchante bête. Oui, avouons-le sans aucun embarras, nous n'avons plus de théologie complète, systématique, généralement admise. Mais consolons-nous de cette privation à la pensée que nous possédons ce avec quoi on a constamment fait, on peut toujours faire une théologie, savoir une communion personnelle et vivante avec Jésus-Christ, Dieu devenu homme, la pierre angulaire de tout édifice scientifique comme de la foi.

Que parlez-vous encore de théologie ? nous crie-t-on d'un bord tout opposé. Rompons tout lien avec le passé, plus de profession de foi théologique ni religieuse, le soleil vivifiant de la seule liberté suffira amplement. — Ainsi parlent toujours ces mêmes libéraux tout à l'heure défenseurs de notre *invariata* et redevenus maintenant ce qu'ils n'ont jamais cessé d'être, de francs libertins. A les entendre, dans le vaste jardin dépourvu de toute clôture que cultive une démocratie sans garanties religieuses, les plantes les plus diverses, réunies de tous les climats et des zones les plus éloignées, se grouperaient pour distiller un rare parfum, qui ferait oublier l'âge d'or et le paradis chanté par les poètes. Bien différente de nos vulgaires églises du passé, cette église de l'avenir ne recèlerait dans son sein, ni des impurs, ni des ivrognes, point d'avares, d'égoïstes ou de médissants ; encore moins des pharisiens et des hypocrites. Quant aux sadducéens, on ne les mentionne pas.

Cela, messieurs, demande sérieuse considération. De nos

jours, nous avons appris à croire tout possible. Les Egyptiens, il est vrai, n'attendaient le retour du phénix qu'à la fin d'une période de cinq cents ans ; si les chrétiens avaient dû attendre près de dix-neuf cents ans, le phénomène promis n'en serait que plus précieux. Plus heureux que nos dissidents d'il y a quarante ans, nos modernes réformateurs réaliseraient donc le rêve des Donatistes et des Cathares du moyen âge. On a beau n'éprouver aucun faible pour les idées millénaires, il est difficile de ne pas se sentir un peu ébranlé lorsqu'on entend des hommes graves et réfléchis, ne reconnaissant d'autre autorité que celle de la saine raison, vous déclarant, sans l'ombre d'une hésitation, qu'ils possèdent une recette infaillible, un charme, dirai-je, pour faire parquer à la lettre le loup avec l'agneau, le léopard avec le chevreau.

Je ne m'en cache pas, messieurs, la morale, à mon sens, doit occuper une grande place dans la religion ; aussi suis-je de force à trouver mon chemin de Damas. Dès que l'aurore de cette église de l'avenir luira, je vous quitte pour me tourner vers le soleil levant, bien décidé à épuiser ma provision d'encens qui doit être des plus respectables, car je n'y touche, et encore discrètement, que dans les grandes circonstances, toujours rares.

En attendant, souffrez cependant que nous raisonnions un peu, car enfin c'est là notre unique ressource, jusqu'à ce qu'on nous ait montré un fait éclatant devant lequel il faille bon gré mal gré s'incliner. J'ai beau sonder les profondeurs de l'horizon, je ne vois point arriver à tire d'ailes ce phénix qui doit traverser les déserts dont le souffle desséchant du libre examen soulève constamment les sables stériles. Or, messieurs, aussi longtemps que nous sommes condamnés à demeurer sur le terrain de la théorie et des idées, la critique la plus empêchée par les professions de foi positives, conserve le droit d'y voir clair. Je confesse mon faible, je suis trop rationaliste pour m'incliner à l'avance devant une église pure, recrutée parmi des hommes qui ne trouvent jamais une minute pour dire ce qu'ils croient, tant ils sont absorbés par le besoin d'examiner les choses plus loin. Il faut bien croire à la possibilité de tant de

belles choses, puisque des enthousiastes de bonne foi nous les promettent avec assurance. Mais, à part moi, je me dis que je le verrais que je n'y croirais pas. En tout cas, si ce miracle-là se réalisait, il faudrait résolûment décrocher sans retour cette enseigne qui se lit en grosses lettres rouges à la porte de la bergerie : *Ici pas de surnaturel*, et au moyen de laquelle on attire les fidèles.

Mais rassurez-vous, messieurs ; finissons-en avec ces raisonnements en l'air : rien n'indique qu'il faille un jour nous débattre contre tous ces paradoxes. Entre nous soit dit, et avec le plus grand respect pour les personnes religieuses qui font exception dans ce milieu où elles sont allées s'égarer, je me borne à répéter le secret de tout le monde en disant avec qui-conque, croyant ou non-croyant, a consenti à jeter un regard furtif dans cet étrange bercail :

D'animaux malfaisants c'était un très bon plat.

Passons maintenant à quelque chose de moins gai. S'il fallait en croire un reproche parti d'un tout autre bord et adressé par ceux qui s'appellent éminemment *les frères*, nous aurions déjà plus qu'un pied dans la même fosse que nos adversaires. Les idées élémentaires, sans lesquelles toute religion devient impossible, seraient impunément niées dans l'église libre. — C'est encore là une méthode originale à laquelle on a recours pour recruter de maison en maison, toujours en faveur d'une assemblée de saints. Réflexion faite, on se dit *in petto* que ces zélotes pourraient bien avoir rencontré plus juste qu'ils ne pensent.

Des dieux que nous servons connais la différence :
Les tiens t'ont commandé le meurtre et la vengeance,
Et le mien, quand ton bras vient de m'assassiner,
M'ordonne de te plaindre et de te pardonner.

En effet, ce n'est là ni le Dieu de Jésus, ni celui de Moïse, c'est tout au plus l'Allah de Mahomet que cet être vengeur, vindicatif, qui aurait abandonné le reste de l'humanité aux terribles conséquences du péché pour épouser les rancunes de ces élus fort réduits en nombre, de ces hommes de la parenthèse, savourant à l'avance avec délices les châtiments qui doivent

tomber d'éternité en éternité sur les infortunés que le père de famille doit avoir créés à cette fin.

Voilà les épouvantables sentiments qu'ont su puiser dans la religion qui s'appelle la Bonne Nouvelle, des hommes qui se piquent de recevoir la Sainte Ecriture avec plus de respect que d'autres chrétiens. Nous sommes faibles, beaucoup trop faibles, infidèles lorsque, cédant à une charité peu intelligente, nous négligeons de protester énergiquement contre cet esprit de haine et de jalousie entre les chrétiens, qui rappelle les plus sombres jours du moyen âge et de la barbarie païenne. A la vue d'un si triste spectacle, — dont je me garde bien de faire tous nos adversaires responsables, — rattachons-nous toujours plus étroitement à une église franchement chrétienne et large. L'heure est venue, messieurs, où tout chrétien éclairé sera mis en demeure de choisir entre le spiritualisme chrétien, qui fut toujours le drapeau de l'Eglise libre, et un matérialisme qui fait penser aux superstitions et aux colères enfantines du fétichisme.

Voilà, messieurs, quelques-unes des attaques dont notre église a été l'objet : vous suppléerez sans peine à ce qui manque. Après tout, consolons-nous : notre sort est loin d'être aussi triste qu'il pourrait paraître : ce n'est pas un mince honneur que font à l'église libre ces assauts partis des bords les plus opposés : on ne s'en prend en effet qu'à ce qu'on redoute. On ne saurait en douter, nous faisons obstacle à la réalisation des projets les plus contradictoires.

Ce fait nous fournit une règle de conduite des plus précieuses. Nous voudrions transiger avec nos adversaires et leur complaire que nous ne saurions à qui entendre. Les objections les plus opposées, qui se chargent de se réfuter mutuellement, se croisent en effet sur notre tête. Profitons de la leçon. Disons-nous bien que nous n'échapperons au péril, si péril il y a, qu'en nous montrant hardiment ce que nous sommes. Sachons nous tenir avec résolution. Ne cédon pas à la funeste tentation nous renier nous-mêmes, dans le vain espoir de nous concilier des adversaires irréconciliables : ce serait là un sûr moyen de nous aliéner nos vrais amis. Demeurons ce que nous avons toujours été : une démocratie religieuse, une

église de laïques : ne nous laissons pas transformer en une école de théologiens.

Tout le monde chez nous parle la langue de Canaan, cela doit suffire. Tel, il est vrai, qui préférerait en adopter le patois serait en droit de le faire pour son usage particulier, car cela est constitutionnel ; mais il ne saurait prétendre l'imposer aux autres, sans devenir inconstitutionnel : *ainsi le veut la liberté*.

Telle est, messieurs, notre position. Nos fondateurs ont placé à la base de cette église une conception de l'Évangile, claire, positive, mais aussi large, populaire : sans sacrifier en rien les droits imprescriptibles de la foi, elle respecte ceux de la science : nous sommes pleinement autorisés à examiner toutes les prétentions de celle-ci, avec le calme d'un fidèle se disant qu'il ne saurait y avoir de vérité contre la vérité. A l'heure où, en tout pays, les chrétiens sentent le besoin de s'établir sur ce terrain solide, nous ne répudierons pas les précieux privilèges dont nous avons joui dès le berceau.

Conservons résolûment tout ce qu'il y a de bon dans nos traditions. Nul ne l'ignore, l'église libre à su contraindre à vivre ensemble des tendances ecclésiastiques assez diverses. Aujourd'hui que des questions théologiques viennent solliciter l'attention générale, on saura bien obliger à faire bon ménage et les hommes qui sur la base de la profession de foi commune travaillent à formuler une théologie nouvelle et ceux qui trouvent plus commode et plus sûr d'interpréter cette profession à la lumière des anciens systèmes. Quant à l'église prise dans son ensemble, elle ne saurait être ni avec les uns ni avec les autres ; elle représente le centre. C'est à elle qu'il appartient avec une grande sagesse, accompagnée de beaucoup de fermeté et d'impartialité, de veiller à ce que la force centripète et la force centrifuge demeurent dans un état de tension, sans l'emporter l'une sur l'autre.

Pour cela il n'est besoin ni d'une révolution, ni même d'une simple évolution ; la pratique pure et simple de la constitution dans la lettre et dans l'esprit suffit amplement. Ah ! messieurs, soyons-leur-en toujours reconnaissants, ils ont été des navigateurs sages et perspicaces, les fondateurs de notre église.

On dirait que, sentant ce qui allait arriver, ils ont doublé le cap des tempêtes avant que l'orage fût déchaîné. Il nous ont ainsi préparé une retraite sûre, du haut de laquelle vous pouvez suivre d'un œil calme tout ce qui se passe autour de nous. Non, non, nous ne sommes ni atteints, ni entamés par les dangers du jour : nous sommes placés dans une position qui les domine et les prévient : l'église libre possède une religion, une foi ; elle laisse à chacun de ses membres le soin de se faire sa théologie.

Dès l'instant où nous abandonnerions ce terrain légal, constitutionnel, voici ce qui arriverait : nous renierions notre histoire, nous perdriions notre raison d'être, nous ne serions plus quelque chose d'éminemment nouveau et d'original, nous deviendrions une simple église de théologiens, comme il n'y en a plus, comme il ne peut plus y en avoir. Dans notre fausse position, nous réunirions les inconvénients des deux systèmes ; nous serions la chose la plus inconcevable qui se puisse imaginer, une église de laïques jouant aux théologiens ; non plus une démocratie *religieuse*, mais une démocratie *théologique*. Nous voterions à la majorité des voix une dogmatique, une exégèse, une morale, la solution des problèmes critiques les plus compliqués, sans nous être donné la peine d'étudier toutes ces matières. Le fameux expédient du *plus* serait ressuscité pour être appliqué à la théologie. De nouveau déchaîné, l'esprit étroit qui a donné naissance à toutes les sectes de la chrétienté ne serait satisfait que lorsqu'il aurait eu raison de l'église libre frappée à mort, dès qu'elle serait ainsi devenue infidèle au génie de ses fondateurs.

Voilà le beau spectacle sur lequel comptaient ceux de nos adversaires qui, au lieu de se donner la peine d'apprendre à nous connaître, se font tour à tour libertins et ultra-orthodoxes, toujours pour nous combattre. Nous ne nous laisserons pas égarer par le pleur intarissable qu'ils versent sur notre malheureux sort. Ils ne peuvent prendre leur parti de ce que nous avons pas consenti à descendre à ce degré d'étroitesse et de mesquinerie qui leur aurait assuré l'immense plaisir, qu'ils se proposaient, de nous voir tomber en dissolution, à la suite de

querelles intestines. C'est cette charitable perspective qui les à tout à coup émus à jalousie, eux les adversaires de toute profession de foi, de tout dogme arrêté, quand ils ont pu craindre que la saine doctrine courût quelque danger dans l'église libre.

Aucun de vous, messieurs, n'aura de peine à qualifier comme il convient l'esprit et la conduite de ces hommes qui, n'hésitant pas à s'attribuer le monopole de la tolérance et de la largeur, se désolent dès qu'ils découvrent qu'elles se sont réfugiées dans nos rangs. Quant à moi, je suis faible et c'est pour cela que je m'abstiens de qualifier cette conduite, sauf à y revenir peut-être, quand je parlerai plus exclusivement encore qu'à l'heure présente, en mon propre et privé nom.

Parler ainsi, messieurs, débattre ces questions et signaler ces écueils, c'est faire acte de foi dans le principe des églises libres en général et dans la vitalité de l'Eglise vaudoise en particulier. Si l'église libre n'était qu'un corps débile et souffreteux, peut-être faudrait-il ne penser que pour soi seul ; tout au plus pourrait-on s'entretenir de ces problèmes entre amis, à voix basse, comme il convient dans la chambre d'un malade. Quand au contraire on est convaincu que l'église libre a jeté de profondes racines dans le pays et dans le cœur de ceux qui ont compris la portée de ses principes, on ne peut se faire le moindre scrupule de lui rappeler sa haute mission.

Et ici qu'il me soit permis, malgré mon extrême incompetence, d'adresser un mot à une classe de personnes qui se distinguent parmi les plus zélées pour les intérêts de l'église libre. Puisque nous avons une galerie, qui nous fait l'honneur d'assister à nos modestes séances académiques, nous sommes en droit d'insister sur les dispositions qu'il convient d'y apporter. Cette observation du reste s'adressera aussi aux hommes d'un certain tempérament. En général, ceux qui oublient que l'église libre est née au carrefour de trois révolutions, sont exposés à d'étranges méprises. Au moindre vent qui d'aventure fait rider la face des eaux, ils rêvent tout à coup d'orages et de tempêtes, comme si les éléments déchaînés par les quatre vents des cieux s'étaient donné rendez-vous pour renverser

jusqu'à la dernière pierre d'une frêle construction posée sur le sable. Il convient d'apporter en tout ceci plus de courage et de sang-froid. Non-seulement au début et à la fin, mais encore dans tout le cours de son développement, la vie normale traverse des évolutions, des crises indispensables, qu'il faut se garder de prendre pour les signes avant-coureurs de la mort. L'innocence de l'enfance doit passer par la crise de la jeunesse pour se transformer en vertu ; l'âge mûr n'est riche en fruits abondants que pour l'homme qui a résisté aux tentations répétées de s'abandonner aux jouissances faciles, assurant une existence commode, sans grandes passions et sans horizon. Il n'en est pas autrement pour les institutions qui reflètent fidèlement l'image de l'homme. Une discussion n'est pas nécessairement une dispute ou une querelle. Toute opposition, je ne dis pas anti-dynastique, mais constitutionnelle, est non-seulement permise, mais indispensable. Les mésintelligences, auxquelles n'échappent pas les amitiés les plus solides, sont amplement compensées par les vives joies de la réconciliation, où chacun éprouve de son côté un sincère besoin de confesser plus de torts qu'il n'en a eu en réalité. Ce n'est que dans les mauvais ménages qu'on ne signale jamais aucun grain, aucun point noir à l'horizon ; mais tout cela est loin d'aboutir au divorce, fréquent au contraire dans les unions mal assorties. Il importerait, mesdames et messieurs, de mettre les controverses théologiques au bénéfice de toutes ces maximes tutélaires. On serait alors moins alarmé, moins sévère aussi, lorsqu'il arrive en nos jours si calmes, de se heurter à de ces hommes, qui, obéissant à un élan puisé dans une époque d'entraînement et d'enthousiasme, sont bien décidés à consacrer au triomphe d'une cause qui leur est chère, les restes d'une voix qui tombe et d'une ardeur qui s'éteint.

III

us voici enfin arrivés, messieurs, au dernier point qui nous occupe. L'église libre sera à l'avenir ce qu'elle a été

dans le passé, une démocratie laïque et large, franchement ouverte à tous ceux qui professent une foi religieuse commune, ou elle ne sera plus.

Cette dernière alternative ne serait pas, dit-on, de nature à déplaire à tout le monde. Importunées par le bruit qui s'est fait récemment autour de nous, des personnes, qui d'ailleurs nous veulent beaucoup de bien, se sont demandé si peut-être nous n'aurions pas fait notre temps et si le moment ne serait pas venu de céder à notre tour la place à l'ancienne dissidence. — Il serait intéressant de connaître avec quelque exactitude l'acte d'origine des hommes qui s'expriment ainsi. S'ils avaient atteint l'âge de discrétion déjà en 1847, ils doivent savoir que le bruit qui se fait autour d'une église ne lui est pas nécessairement funeste; s'ils sont plus jeunes, le retour qui vient d'être fait vers le passé doit les avoir rassurés.

L'église libre a si peu accompli son œuvre que c'est à peine si elle l'a bien commencée. Nous avons atteint comme institution cette époque critique où l'homme touche à l'âge mûr. Dira-t-il définitivement adieu à tous les beaux rêves qui charment sa jeunesse généreuse, comme à autant d'illusions perdues, entraînées sans retour par le fleuve du temps? ou bien ceindra-t-il ses reins, comme un vaillant homme, pour disputer aux exigences et aux nécessités de la vie les seuls biens pour lesquels il vaille la peine de vivre?

Messieurs, je me garderai de prédire l'avenir. Ne nous inquiétons pas de savoir ce qu'il sera; bornons-nous à constater *ce qu'il doit être*. Dans ce but, écoutons les confidences que nous ont faites nos pères; ils avaient d'excellentes raisons pour être plus hardis, plus confiants que nous. Ils nous disent catégoriquement que la mission de l'église libre est de reconstituer, par voie de confédération ou autrement, l'unité ecclésiastique et religieuse, à la longue indispensable à un petit pays comme celui-ci. Ce n'est pas assez: ils étaient ambitieux, nos pères, quoique excellents Vaudois. Franchissant hardiment les étroites limites de ce petit monde privilégié renfermé entre les Alpes et le Jura, ils disent en tout autant de termes: « peut-être lui est-il réservé (car qu'importe ici son exigüité et sa fai-

blesse?) de voir son simple et court symbole devenir le drapeau central dans la grande bataille qui se prépare entre les adversaires et les amis de Jésus-Christ. » Pag. 658.

Pour réaliser ce but, il faut se garder du mal qui a provoqué dans ce pays la rupture de l'unité religieuse. J'entends par là un esprit de routine qui, se retrouvant dans toutes les contrées et dans toutes les institutions, perd tout sous prétexte de tout conserver. Cet esprit est représenté par des hommes qui, après avoir résisté à une réforme, ne l'acceptent ou ne la subissent à la dernière heure que pour l'enrayer, l'empêcher de produire tous ses effets, en s'efforçant de renfermer le vin nouveau dans les vieux vaisseaux. Je suis bien sûr de ne pas être démenti par ce qui reste de mes aînés, en déclarant que s'il s'était trouvé une moins forte dose de cet esprit-là avant 1845, les ecclésiastiques, déjà isolés des laïques, ne se seraient pas séparés en deux camps comme ils l'ont fait. Quoi qu'il en soit, cet esprit-là a bien été obligé de lâcher prise, grâce à l'église libre. N'allons pas oublier ce fait, alors que nos adversaires les moins indulgents sont obligés de le porter à notre actif.

Mais c'est trop perdre de temps à dire *ce que nous ne devons pas être* : il importe de montrer *ce que nous devons faire*, pour nous placer à la hauteur de notre mission. Messieurs, il faut lire couramment dans le grand livre toujours ouvert de l'humanité ; il faut travailler à résoudre, du point de vue de Dieu, tous les problèmes qui tourmentent l'intelligence, chercher une réponse aux diverses questions que pose la conscience ; trouver un remède aux angoisses qui déchirent le cœur humain : trêve de périphrases, il importe avant tout *d'oser être théologien*.

Le mot mal famé est prononcé et je ne le retire pas. J'espère qu'ici du moins il trouvera grâce, en dépit des préventions. On vous a assez dit que la théologie n'est pas une affaire pratique, les pays qui passent pour la cultiver spécialement sont d'être dans un état religieux préférable au nôtre. Dans circonstance récente, il y a quelques mois, de sages amis cru devoir payer tribut au préjugé populaire, en désa-

vouant celui qui vous parle, pour avoir osé dire que l'église a quelque bien à attendre des études théologiques. Ces amis ici présents ne trouveront pas mauvais que je saisisse la première occasion de leur donner la réplique. Mais que la galerie se rassure : elle est dûment avertie qu'en tout ceci il n'y aura rien de sanglant.

Voici donc ma thèse : La théologie possède un immense avantage ; tout en étant une science spéciale, elle demeure la plus générale de toutes, celle qui aborde les questions devant intéresser tout esprit cultivé qui ne veut être ni avocat, ni médecin, ni diplomate, ni physicien, mais avant tout honnête homme, comme on disait du temps de Pascal, et avant tout homme et non pas spécialiste, comme nous dirions de nos jours.

Messieurs, je ne viens pas reproduire de vieux plaidoyers que la plupart de vous se gardent bien de lire, de peur d'arriver à tenir en moindre détestation ma modeste cliente. Je me transforme pour le moment en homme d'autorité. Consentez à ne voir en celui qui vous parle que ce qu'il est en réalité, quelque chose comme un pèlerin des vieux âges de foi, revenant au milieu d'amis qui l'ont depuis longtemps oublié, le bourdon à la main et recouvert de ce chapeau chargé de coquillages qu'il a promené dans les lieux saints du monde entier.

Par surcroît de précautions, je me suis bien gardé d'aller puiser mes autorités dans les in-folios de mes confrères anciens ou modernes. Votre esprit juridique des plus sévères aurait protesté, en déclarant qu'on ne peut être juge et partie dans sa propre cause. Laissant donc pour le moment la caste des parias, je me suis adressé à celle des hommes fortunés qui plus que jamais usent du privilège de vous charmer, quelquefois de vous instruire, souvent de vous gâter. Vous ne sauriez écouter avec prévention un éloge de la théologie et des théologiens emprunté à des littérateurs volontiers légers, pour ne pas dire mécréants et pire encore.

Ecoutez donc comment un des représentants les plus authentiques de notre époque déplore, avec un accent mélancolique, que la voix des théologiens ne se fasse plus entendre comme jadis :

« Pères, Docteurs, Orateurs, Vous qui éclatiez dans la chaire ou qui vous taisiez par vœu, anciens solitaires des déserts et des cloîtres, oracles, devenus trop rares, de la chrétienté éclipsée, le monde d'aujourd'hui est tenté de vous croire étranges et sauvages; mais si vous sortez de la grotte, de la cellule où vous dormez, de votre poussière et de votre silence, vous lui dites encore ses secrets et ses ressorts de conduite à le faire pâlir de surprise! Et je ne veux pas seulement parler des grands pénitents d'entre vous, des convertis que le monde de leur temps avait d'abord entraînés, mais de ceux qui restaient dès leur jeunesse invariables et simples. Ceux-ci mêmes ont su et scruté sur les passions et leurs mobiles ce qu'après des siècles d'oubli on aperçoit à grand'peine, et ce qu'on imagine récemment découvrir. O vous qui n'avez navigué qu'au port, dites, par où saviez-vous l'orage? C'est que l'orage est partout; c'est que le désert est un monde aussi d'humaines pensées; c'est que le rocher de la foi, si haut et si ferme qu'on l'obtienne, reçoit, par de certains vents, l'écume éparse de tous les flots. Les mêmes mouvements éclosent plus ou moins, et s'essaient en tous les temps dans tous les cœurs. Les mêmes circonstances morales essentielles se reproduisent à peu près en chacun, ou du moins elles se peuvent conclure à l'aide de celles auxquelles nul n'échappe entièrement. »

Je suis homme et rien d'humain ne saurait m'être étranger, a dit un poète païen, mais nul n'a su être plus fidèle à cette devise que les grands théologiens chrétiens. Ne nous étonnons donc pas d'entendre Talleyrand déclarer que rien ne prépare à la diplomatie comme la théologie. En effet, les études du ministère sont plus générales que toutes les autres; l'étude de la théologie est plus humanisante qu'aucune autre, même que celle qui s'occupe des intérêts sociaux et des affaires sociales. (Vinet.) Les critiques littéraires qui ont renié la théologie lui sont redevables de plus d'un talent qu'ils ont consacré à la combattre; hier encore, en rendant à Bâle les derniers devoirs au journaliste le plus respectable de notre époque (Nefftzer), on remontait jusqu'à ses études théologiques pour rendre compte des traits les plus précieux de sa personnalité.

Mais revenons à notre auteur; il va nous livrer le secret de la sagesse de ces hommes : « Bourdaloue, Jean Gerson, et Jean Climaque, nos maîtres spirituels, vous avez tous lu, en vos époques bien diverses, à cette commune nature d'Adam, avec cette même lampe du Christ et des Vierges sages. Quiconque y pénètre après vous, retrouve à chaque pas vos lueurs. Le plus corrompu et le plus tortueux des mondains n'en sait pas tant, bien souvent, sur les moindres replis de l'âme que vous, droits et humbles. »

Vous le voyez, messieurs, telle est l'étendue, la haute portée de notre science, de cette reine déchue qui, du temps de sa gloire, ne manqua jamais de courtisans, et dont je suis pour le moment en quelque sorte l'avocat d'office. De nos jours, la vie, le mouvement, le progrès, sont partout. Pourquoi, par un injurieux privilège, la théologie serait-elle condamnée à demeurer immobile, comme une momie entourée de bandelottes, semblable à une froide statue de marbre, aux traits réguliers et invariables, reléguée dans une niche, autour de laquelle de rares adorateurs viendraient, de temps à autre, rendre un culte compassé, digne des sectateurs du fétichisme ? La religion ne mérite son nom qu'en tant qu'elle se mêle à tous les domaines de la vie, privée et publique, pour les rattacher à Dieu comme à la source suprême de tout bien et de toute connaissance. Elle doit se mêler à nos passions pour déraciner celles qui sont mauvaises, aiguillonner celles qui sont nobles et généreuses ; à nos intérêts pour les empêcher d'absorber notre existence ; à nos joies pour les sanctifier ; à nos tristesses, pour mettre du baume sur nos blessures ; à tous nos travaux, quels qu'ils puissent être, pour qu'ils s'entreprennent en vue de l'éternité, à tout en un mot, afin que nous ayons réellement en Dieu la vie, le mouvement et l'être.

Oui, messieurs, « le rocher de la foi, si haut et si ferme qu'on l'obtienne, reçoit par certains vents, l'écume éparse de tous les flots. » Réjouissons-nous hardiment de ce qu'il en est bien ainsi. La théologie ne redoute pas les cimes pelées, balayées par la bise ; gardez-vous de la mettre en serre chaude, pour la tenir en charte privée. Faisons mieux que cela, m s-

sieurs, apprenons pourquoi les grands théologiens ont été à la fois si savants et si forts. « C'est que, dit notre littérateur, chaque soir, chaque matin, à toute heure du jour et de la nuit, durant des années sans nombre, vous avez visité coins et recoins de vous-même, comme, avant de se coucher, fait dans les détours du logis la servante prudente. Oh! qu'on arrive, ô mon Dieu, à savoir tout le fond d'ici-bas, sans jamais presque sortir de son cœur! »

Et de tout temps la nature humaine a vibré à la voix du théologien qui sait demeurer avant tout un homme. Messieurs, en suivant leurs traces on peut, non-seulement demeurer actuel, mais encore prendre rang à l'avant-garde de son époque. Voici, à cet égard, le témoignage caractéristique d'un autre littérateur. « Augustin et Jérôme appartiennent au temps modernes, on reconnaît en eux un ordre d'idées, une manière de sentir ignorés de l'antiquité. Le christianisme a fait vibrer dans ces cœurs une corde jusqu'alors muette; il a créé des hommes de rêverie, de tristesse, de dégoût, d'inquiétude, de passion, qui n'ont de repos que dans l'éternité. »

Voulez-vous entendre comme l'âme humaine répond? Ecoutez la voix sympathique d'un poète familier, trop familier peut-être à la jeunesse. Il a beau s'être tenu éloigné de la vérité par des mœurs déplorables, il ne saurait renier sa haute origine, hanté qu'il est par une espèce de mal du pays qui poursuit l'enfant prodigue jusqu'au sein des joies bruyantes et folles.

Quoique nous puissions faire
Je souffre, il est trop tard, le monde s'est fait vieux;
Une immense espérance a traversé la terre;
Malgré nous vers le ciel il faut tourner les yeux.

Il n'y a pas de troisième alternative: il faut cesser d'être homme et dégrader son âme, ou trouver la solution de toutes les énigmes que le christianisme est venu poser au cœur humain.

Il est bien sur ce terrain-là que, de tous les temps et dans toutes les églises, a prospéré une bonne théologie. Mais, pour que ce fait se reproduise, il ne faut pas craindre de se pren-

dre corps à corps avec les travers de son époque, bien décidé à périr à la tâche ou à triompher. « Aucune vérité ne s'établit sans martyr, excepté celles qu'enseigne Euclide. » Ainsi parle Paul-Louis Courier, vigneron. Et il ajoute : « On ne persuade qu'en souffrant pour ses opinions. » Paul disait : *Croyez-moi parce que je suis souvent en prison ; s'il eût vécu à l'aise et se fût enrichi du dogme qu'il prêchait, jamais il n'eût fondé la religion du Christ. »*

Gardons-nous d'une piété à l'usage exclusif des petits maîtres et des petites maîtresses qui a besoin de transformer les églises en boudoirs pour y cultiver, à son aise, à l'usage des raffinés, la religiosité aux dépens de la religion. Là une musique et des chants qui vous bercent mollement, les charmes de la peinture et de l'architecture ménagent un doux repos, entre deux plaisirs, aux favoris de la fortune, seuls admis dans ces sanctuaires, tandis que la lumière du soleil, tamisée par les vitraux aux plus douces couleurs, ne tombe qu'avec un extrême ménagement sur des paupières délicates que ne rougissent pas souvent les larmes de la repentance.

Ce n'est pas dans cette atmosphère où se mêlent agréablement l'encens et les plus rares parfums que se décidera la grande bataille de la chair et de l'esprit qui agite notre siècle sur le déclin. On ne sort victorieux de la mêlée qu'après être descendu dans l'arène, dépouillé de tout artifice, comme les lutteurs dans les jeux nationaux de la Grèce antique. C'est ainsi que les choses se passent quand les chrétiens, bien loin de songer à tout transformer en jouissances, même la piété et le culte qu'ils rendent à Dieu, se dévouent pour amener des âmes repentantes aux pieds de Jésus-Christ.

Jugez-en plutôt par le dernier, mais non pas le moins précieux des bijoux de mon écrin. « Saint-Jérôme est une autre grande figure de ces premiers temps de l'église : orageux, passionné, solitaire, regrettant le monde dans le désert, le désert dans le monde ; voyageur qui cherche partout un abri, et qui se surcharge de travaux comme il se couvre de sable, pour étouffer ce qu'il ne saurait étouffer : matelot naufragé, pèlerin sauvage et nu qui apporte ses douleurs aux lieux des dou-

leurs du Fils de l'Homme, et qui, courbé sous le poids des jours, peut à peine rester au pied de la croix. »

Voilà, messieurs, comment les grands théologiens ont toujours compris les choses, depuis les premiers martyrs jusqu'à maître Jean Calvin. C'est bien à eux encore plus qu'au poète que s'applique le mot connu :

Leurs déclamations sont comme des épées,
Elles tracent dans l'air un cercle éblouissant ;
Mais il y pend toujours quelque goutte de sang.

On nous demande parfois avec insistance ce qu'est notre théologie. Vous en avez assez entendu pour savoir sur quel terrain elle se meut, à quelle profondeur elle plonge ses racines, vers quelles cimes elle tend, quel est le souffle qui doit en enfler les voiles. Bien que je ne passe pas pour être doué d'une mesure surabondante de sentiment, je déclare n'avoir jamais éprouvé comment une étude ainsi comprise pourrait avoir rien de desséchant, comme le veut un préjugé généralement admis. En effet, nous sommes assez loin de ces in-folios poudreux que nous aurions pour mission exclusive d'aller disputer aux insectes qui les rongent dans les recoins obscurs des bibliothèques. C'est sur la nature humaine vivante que le théologien est appelé à travailler ; il ne lui déplait pas de voir palpiter les chairs, d'entendre les os craquer et gémir, de voir les muscles se tordre sous le scalpel. Ne savoir remarquer dans notre science que son petit côté technique, qu'elle a en commun avec toutes les autres, c'est se refuser à lire avec le géologue l'histoire du monde dans les entrailles de la terre, pour n'apercevoir que son petit marteau et sa terminologie rébarbative ; c'est imiter l'étourdi qui n'a su remarquer dans la chimie que la nomenclature barbare, les cornues d'un poli plus ou moins éclatant et la maladresse du préparateur qui souvent fait manquer l'expérience.

Celui qui n'aura su apercevoir dans la théologie que ces petits côtés, fera bien de s'en tenir à l'écart ; elle ne saurait être à son usage. Quant à l'homme au contraire qui, ayant senti de quoi il retourne, s'éloigne, pensant trouver un objet

plus digne d'occuper son cœur, sa conscience et son intelligence, il est peut-être un peu difficile : s'il le fait avec mépris, sans reconnaissance, il est bien ingrat. Ceux qui prétendent que la théologie ne saurait favoriser la vie de l'église agiraient prudemment en s'assurant tout d'abord si cette église existe encore. Nous soutenons que si en Allemagne la théologie est demeurée stérile, cela tient à ce qu'elle n'a pas songé à renouveler l'église à son image ; et si chez nous l'église n'a pas pris l'extension à laquelle elle a droit, c'est qu'elle a complètement négligé la théologie. Voilà comment nous entendons emprunter à l'ennemi ce qu'il a de bon et prendre notre revanche.

On parle depuis quelque temps d'une fusion des diverses facultés des pays de langue française. La chose va se faire, elle ne peut manquer d'avoir lieu, elle se fait, répètent de temps à autre des journaux avides de nouvelles à sensation. Cette sollicitude persistante doit partir d'un bon naturel. Ce n'est certainement pas en vue de conjurer le mal qu'on entend le concentrer ; il s'agit apparemment de réunir la vie en un seul foyer pour qu'elle en devienne plus brûlante, plus intense. Eh bien, soit ! Les faux dehors du luxe ne sont jamais plus déplacés que lorsqu'ils s'étalent dans la demeure du pauvre privé du nécessaire. On connaît notre théologie ; voilà la part que, pour ce qui nous concerne, nous déposerons dans le creuset.

Il importe toutefois de régler un point essentiel. Tout artiste en fonderie le rappellerait au besoin à ceux qui pourraient l'ignorer, les corps durs, — et nul n'hésitera à ranger les professeurs de philosophie et de théologie dans cette catégorie, — les corps durs ont généralement besoin qu'il s'interpose entre eux une matière plus fusible, plus tendre, afin que la soudure s'effectue, que la cloche donne un son harmonieux, à la fois net et sonore.

Quant à nous, messieurs, nous réclamons comme condition *sine qua non* l'interposition d'églises populaires, de vraies églises laïques, qui seules peuvent offrir à une faculté de théologie les garanties d'indépendance et de liberté scientifique qui, aujourd'hui plus que jamais, sont indispensables à la

gnité de ces institutions. Cette condition remplie, nous sommes prêts à obéir aux décisions des autorités qui nous gouvernent. Mettez une, deux ou trois mesures de farine, peu importe, le levain, — car il faut toujours partir de la supposition qu'il ne s'agit pas de l'écartier, — le levain se chargera assez de faire lever toute la pâte. Mais c'est beaucoup s'attarder autour d'un projet qui n'a, d'ailleurs, qu'un tort grave, celui d'être trop raisonnable pour se réaliser de sitôt.

IV

Il serait grand temps, messieurs, de mettre un terme à cet entretien, car vous vous êtes déjà aperçus que celui qui vous parle n'a pas réussi à s'appropriier les mœurs oratoires des riverains du Nil. Et, toutefois, vous lui pardonnerez d'ajouter une conclusion, puisqu'elle doit être en tout premier lieu une excuse. Ce discours a débuté par un compliment qui aurait pu sans peine être pris pour une offense, s'il n'avait été de suite expliqué. Il n'est qu'un moyen de faire oublier ce procédé, rappelant les allures d'un certain naturel des rives du Danube plutôt que les ménagements, les prudentes captations de la rhétorique classique. Il faut vous offrir une occasion de tirer une éclatante vengeance de cette incartade.

Prouvez, messieurs, que vous êtes jeunes; nul ne s'en réjouira plus cordialement que celui qui a dû commencer par déclarer que nous sommes vieux. Oui, montrons, sans distinction aucune, que nous possédons quelques-unes de ces vertus viriles indispensables pour qu'une institution s'étende au long et au large et jette de solides racines dans le sol. Faisons preuve de ce courage imprudent qui, loin de fuir devant les obstacles, marche résolument à leur rencontre. Prouvons que nous ne sommes pas étrangers à cette ténacité à combattre le bon combat, inspirée par une foi jeune et naïve qui prend la vie au sérieux. Nous professons être croyants; ne nous donnez ni trêve ni repos jusqu'à ce que cette foi, qui s'est emparée de notre cœur et de notre conscience, se soit également imposée à notre raison et ait ainsi pris la direction complète

de toutes les forces vives de notre être. Que les hommes qui peuvent ajouter la science à leur foi s'y essaient; que ceux qui sont réduits au rôle de spectateurs, ne s'enveloppent plus du manteau usé d'une prétendue simplicité dédaigneuse, montrant qu'en ces matières-là on n'est encore qu'un enfant.

La théologie qui vous est proposée ne saurait vous agréer? Cette répugnance est des plus respectables; mais ne vous en prévalez pas pour vous croiser les bras; cherchez à faire mieux, sans suspecter, sans décourager par votre indifférence ceux qui ont encore préservé quelques étincelles de feu sacré.

A tout prix, avant toutes choses, brisons le charme de ce déplorable marasme qui nous a paralysés trop longtemps. Plutôt la lutte avec ses chances diverses, ses pénibles conséquences, que cette fausse paix berçant pêle-mêle sur les bords de la fosse commune les savants et les ignorants, les prétendus simples, les timides et les habiles, jusqu'à ce que la froideur et l'indifférence, qui arrivent à grands pas, aidées du fanatisme incrédule et de la superstition, aient réussi, pour de longues années peut-être, à replonger notre petit monde religieux dans la profonde nuit du tombeau.

Cet appel, qui s'adresse à tout le monde, vise spécialement ceux qui sont en pleine jouissance de tous les privilèges de la jeunesse, c'est-à-dire ceux qui sont officiellement jeunes. Il leur appartient de démontrer par des faits que, dans ce domaine-là du moins, il n'y a pas de distinction à établir entre la vérité officielle et la vérité vraie. C'est à eux qu'il importe de se rappeler le mot d'un grand orateur qui fut aussi un caractère : « On n'arrive à rien d'utile en ayant peur d'autre chose que de l'erreur et de la lâcheté. » Tout cela, sans contre-dit, n'est pas facile. Mais après tout, la manie de l'impossible est celle des forts. Il y a de sauvages et orgueilleux oiseaux qui n'arrivent à se poser que sur des rochers si escarpés que le soleil seul, comme dit Homère, y a mis le pied.

Quant à moi, messieurs, ma tâche sera bientôt terminée. J'ai tenté une fois encore de dérouler à vos yeux les généreuses couleurs d'un drapeau que j'ai contracté l'habitude de tenir d'une main plus ferme qu'habile. Il flotta pour la première fois

en vue des hauteurs de Garizim, à la margelle du puits de Jacob, alors que notre Maître enseignait à la Samaritaine que tout doit se faire par l'Esprit et pour l'Esprit. C'est parce que quelques hommes, perdus dans la foule, sont, dans le cours des siècles, demeurés fidèles à cet étendard du spiritualisme que l'Evangile a pu se transmettre jusqu'à nous, en dépit des assauts réitérés que la chair et le monde lui ont livrés et des défaillances plus meurtrières encore des chrétiens de nom. C'est pour relever ce vaillant étendard que se livra la grande bataille du XVI^e siècle. Jamais ces couleurs ne brillèrent d'un éclat plus vif et plus pur qu'il y a trente-cinq ans au pied de notre cathédrale, alors qu'elles étaient tenues d'une main ferme par un homme de génie, réunissant les charmes du talent à ceux plus séduisants encore de la charité.

Et on nous dit que ces couleurs auraient perdu de leur éclat ? que tout cela serait de l'histoire ancienne ? On nous parlait avec assurance, il n'y a que quelques mois à peine, d'un réveil dans le réveil qui éclipserait le passé ?

Dût-il ne pas tenir tout ce qu'il promet un peu trop bruyamment, un mouvement de ce genre vaut toujours mieux que le sommeil, l'engourdissement et la mort. Il ne serait pas non plus équitable de se prévaloir des imperfections d'un tel réveil pour repousser ce qu'il peut avoir de bon, car enfin, si Dieu ne bénissait que les œuvres parfaites de ses enfants, il ne bénirait rien. Il ne peut donc être question de se poser en adversaire systématique de mouvements de ce genre. Il y a plus ; dans certaines circonstances, étant donné un degré particulier de culture générale, de développement religieux, ces réveillés sont de nature à faire du bien ; leur utilité peut être incontestable, non-seulement en Amérique, mais encore dans nos contrées, en tant qu'il y a, parmi nous aussi, des tempéraments, des caractères auxquels cette façon de présenter la vérité peut convenir. L'église chrétienne, sous peine de devenir infidèle à sa mission, doit savoir prendre les hommes où ils sont et tels qu'ils sont. L'esprit systématique ne saurait être mise dans la prédication et dans l'apologétique ; il convient en ces matières d'être d'un éclectisme illimité. Rien, de moins

évangélique que le méthodisme, par où il ne faut pas entendre une église spéciale, mais la tendance, commune à toutes les confessions, à tous les individus, de vouloir faire passer les autres exactement par les sentiers qu'on a soi-même suivis.

Or c'est là ce qui a été oublié par ces revivalistes; ils ne connaissent pas la nature humaine en général, encore moins nos populations. Ils se sont forgé un homme idéal, abstrait, souvent imaginaire et factice, exactement comme font les philosophes et les logiciens en leurs systèmes. Ils s'imaginent pouvoir faire sur lui l'essai de certaines recettes, un peu empiriques, qu'ils tiennent pour infaillibles, sous prétexte, ce qui est vrai, que, dans tel cas donné, elles ont fait du bien. C'est méconnaître que la vie est infiniment plus complexe, plus diverse. L'empirisme ne saurait suffire, il faut de plus l'observation attentive, la connaissance de l'anatomie. On ne saurait s'élever d'une façon absolue contre un rhabilleur ignorant qui, dans tel cas donné, peut avoir le coup d'œil sûr et rencontrer juste, mais il faut se garder d'interdire les médecins, bien qu'ils se trompent à leur tour, plus souvent que de raison.

Ces procédés, prônés comme nouveaux, sont en réalité fort anciens. Ils correspondent à un état religieux, à une phase théologique qui n'est plus la nôtre. Le christianisme est présenté d'une manière beaucoup trop extérieure, physique, matérielle, pour agir sur nos épicuriens, nos sadducéens, nos raffinés. Bien loin de trembler devant les flammes de l'enfer, ne ressentant déjà plus l'aiguillon du péché, ni les remords de la conscience, ils s'accrochent fort bien de l'idée du Nirvana des Indous, de l'anéantissement final. Pour agir avec efficacité dans notre milieu, il importe d'y mettre plus de façon et de mesure, de faire moins résonner la grosse caisse, de prêter au contraire une oreille attentive à ces sons légers et subtils qui, chez bien des âmes, plaident, sans qu'elles s'en doutent, en faveur d'une piété mieux assise, plus intime, plus humaine que celle qu'on leur apporte à grand fracas des postes avancés du *Far West* américain.

Il n'y a donc pas de malentendu possible. Il ne saurait être question de proscrire d'une façon absolue de pareils procédés,

car, le fait est incontestable, chez nous aussi il y a des poissons qui se laissent prendre à cette amorce.

Mais, dès qu'on prétend aller plus loin, jeter au vent ses espérances chrétiennes de vingt, de trente années en arrière, crier sur les toits que jusqu'à présent on a ignoré ce qu'il faut entendre par la conversion, la justification par la foi, la sanctification, je déclare carrément *qu'il n'en est rien ! qu'il n'en est rien !* Sous prétexte d'avancer vous reculez ; ce christianisme que vous estimez découvrir aujourd'hui pour la première fois, vous le méconnaissiez encore plus que par le passé. Lorsqu'un brave Américain, après avoir parcouru notre vieux monde en disant confidentiellement à ses amis, voyageant avec lui en train exprès, qu'il ne s'agit de rien moins que d'éclipser Luther ; quand un homme si naïf finit par trébucher comme un jeune gars, il faut crier résolument : *halte-là !* Lorsqu'on entend enfin des imprudents attachés assez servilement à un maître pour croire la vérité intéressée à exalter ses fautes petites ou grandes, il faut protester hautement contre cette morale relâchée, de peur que l'Evangile ne soit, en quelque mesure, rendu solidaire des étourderies de pareils casse-cou.

Que n'ajouterais-je pas si je suivais ces imprudents docteurs sur un terrain glissant dont ils ignorent la carte ! Irai-je avec eux enfoncer le pied dans les marécages, surprendre les secrets de la faculté de médecine, pour protester ensuite contre des maximes de prudence pastorale empruntées à la botanique et à la physiologie ? Vous auriez alors à entendre des choses qui sonneraient étrangement à vos oreilles. Fort heureusement pour vous, je suis un simple théoricien ; je dois me maintenir dans le domaine pur et abstrait de l'idée ; je n'aurai garde de faire invasion sur le terrain de mon cher collègue qui s'occupe de théologie pratique ; c'est à lui qu'il convient de renvoyer ceux qui désireraient en savoir plus long sur ces questions délicates, qui constituent le seul trait, plus original qu'heureux, tout ce réveil.

and on voit un mouvement qui prétendait à une portée
rique venir échouer en si peu de temps contre de pareils
"s, on est quelque peu effrayé. De tels efforts fiévreux

ne font-ils pas plus du mal que de bien ? N'est-il pas à craindre qu'en se levant sur son séant, en vue de respirer plus à l'aise, le malade n'ait épuisé sa provision de forces déjà bien réduites, pour retomber bientôt sur sa couche et entrer définitivement dans les douleurs de l'agonie ? Et cependant, soyons juste, on obéissait sans s'en douter, à un instinct sûr. C'est avec grande raison que l'on insistait sur la nécessité *de progresser dans la sanctification*, car la question morale, qui est l'essentiel, est toujours demeurée notre point faible. On a malheureusement oublié que c'est en se lançant à corps perdu dans le combat de la vie, toujours prêt à couper la main, à arracher l'œil, que l'on avance dans la sainteté et non en *arguant* sur ces matières capitales, comme un vulgaire rationaliste. L'assurance syllogistique du salut a compromis l'ancien réveil à son début : on ne pouvait en inaugurer un nouveau au moyen de l'assurance syllogistique de la sanctification. Quand finira-t-on par s'apercevoir que le rationalisme n'est nullement là où on le dénonce ? Il domine, il paralyse surtout les meilleures intentions des hommes qui, avec la candeur de l'inexpérience, protestent le plus hautement contre lui.

Messieurs, les Vaudois ne peuvent être indéfiniment les victimes d'une incurable modestie. Il n'y a pas lieu de courir au nord, au midi, pour contempler une grande lumière qui doit briller d'un éclat particulier. Nous habitons un des points les plus élevés de l'Europe d'où l'on peut, sans se déranger, voir passer les comètes et les météores, assister au lever et au coucher des étoiles de toute grandeur. A-t-on jamais vu les heureux habitants des climats tempérés émigrer en foule vers les régions du pôle ou de l'équateur ? On laisse à quelques savants le soin d'aller tenter ces périlleux voyages. Les Vaudois n'ont jamais songé à laisser en friche leurs coteaux et leurs plaines, pour s'établir sur les hauts plateaux des petits cantons ou du Valais.

Pourquoi donc négligerions-nous les trésors spirituels enfouis dans nos contrées, en vue d'aller chercher au loin des aventures ? Savez-vous ce qui frappe le plus les étrangers intelligents qui viennent de tous les coins du monde visiter votre

beau pays ? C'est de voir combien peu on y a compris, lu même votre grand Vinet. Je tiens cette confiance, comme bien d'autres, d'un témoin auriculaire, d'un esprit délié et souple qui pendant plusieurs années s'est trouvé admirablement bien placé pour distribuer à ces nomades non-seulement le pain du corps, mais encore autre chose, de l'homme le plus jeune que je connaisse ici, bien qu'il soit à tous notre doyen d'âge. Sa modestie bien connue ne s'offusquera pas de cet hommage auquel sa précieuse collaboration lui a donné plein droit. Puisse-t-il nous offrir longtemps encore l'exemple encourageant d'une jeunesse inaltérable ; qu'il fasse mieux, qu'il nous en trahisse le secret, afin de faire naître chez plusieurs l'espoir, l'ambition de marcher sur ses traces.

Quant à nous, messieurs, n'enfouissons pas nos talents en cédant à une criminelle paresse ; rappelons-nous l'esprit théologique, religieux, ecclésiastique des fondateurs de cette église ; méditons avec soin les écrits de celui qui ne fut pas seulement le premier d'entre eux, mais le plus grand, le plus original des théologiens de langue française depuis Calvin. Il est vrai, il ne courut pas le monde pour annoncer qu'il allait éclipser Luther ; à son heure dernière il voulut qu'on demandât pour lui les grâces les plus élémentaires ; s'il pouvait se faire entendre, il protesterait énergiquement contre la tentative peu heureuse de telle nymphe Egérie, plus dévote que sage, de le faire poser comme un saint. Voilà pourquoi il fut grand, puissant ; voilà pourquoi les hommes intelligents en tout pays, à mesure qu'ils arrivent à le connaître, se rattachent à l'envi à la conception du christianisme qu'il a inaugurée.

Il est grand temps de faire mentir le proverbe qui veut que nul ne soit prophète dans son pays. La précieuse semence n'a séjourné que de trop longues années dans les entrailles d'un sol généreux. Il faut qu'elle s'élève en épis serrés et chargés de grains, à la suite d'un hiver rude et froid qui a duré plus d'un quart de siècle. Ne laissons pas tomber de nos mains défaillantes le flambeau que nous avons reçu de nos pères, transmettons-le fidèlement à ceux qui nous suivent. Disons-nous avec résolution :

Nous entrerons dans la carrière,
Quand nos aînés n'y seront plus :
Nous y trouverons leur poussière
Et la trace de leurs vertus.

S'il vous est donné, messieurs, de rencontrer quelques débris échappés à de grandes luttes, un vieux nautonnier ayant conservé sa verdeur, grâce à un sel âcre dont son corps s'est incrusté à l'écume de maintes tempêtes, qu'il ait été poète, homme d'état, philosophe ou chrétien austère, pourvu qu'il ait vécu pour une idée, eût-il été constamment parmi les battus, pour avoir contracté l'habitude peu contagieuse d'être du parti de Caton contre les Dieux, tous s'accorderont à vous dire :

Ceux qui vivent, ce sont ceux qui luttent, ce sont
Ceux dont un dessein ferme emplit l'âme et le front,
Ceux qui d'un haut destin gravissent l'âpre cime,
Ceux qui marchent pensifs, épris d'un but sublime,
Ayant devant les yeux sans cesse, nuit et jour,
Ou quelque saint labeur, ou quelque grand amour.
.

Ceux dont le cœur est bon, ceux dont les jours sont pleins,
Ceux-là vivent, Seigneur, les autres je les plains,
Car de son vague ennui le néant les enivre,
Car le plus lourd fardeau c'est d'exister sans vivre,
Inutiles, épars, ils traînent ici-bas
Le sombre accablement d'être en ne pensant pas.

Ces accents-là ne sauraient être déplacés en ce lieu. Une institution née du sein des orages ne peut se maintenir que par l'activité persistante et dévouée de tous ceux qui l'aiment. Oui, il faut vivre pour des principes, pour des idées, sans se demander jamais si elles ont chance d'être bien accueillies. Le chrétien n'en est point réduit à consulter les espérances et les chances, alors qu'il s'agit de se lancer dans une entreprise qu'il sait être bonne. Il laisse aux sages du paganisme le soin d'examiner le vol des oiseaux et de constater si les poulets sacrés ont ou non refusé de manger. Quant à lui, il marche par la foi. Tout autre mobile expose à la plus funeste des forfaitures, celle qui consiste à prostituer ses talents à la cause qui promet de réussir. Cherchant avant tout à arriver au plus

vite, comme un vulgaire ambitieux, on contracte alors la scandaleuse habitude de se servir de cette vérité qu'on prétend servir. Dire qu'on n'a pas des principes n'est trop souvent qu'un euphémisme pour déclarer qu'on n'obéit qu'à ses intérêts.

Pour le chrétien, l'essentiel n'est pas d'arriver vite, — car que lui importe de rester en route ? — mais de marcher droit. Dans un bataillon sacré de volontaires, chacun combat de son mieux au poste que lui a été assigné, sans se préoccuper de l'issue de la bataille qui pour lui est assurée. Il ne voit que le drapeau auquel il doit être fidèle.

Sans chercher à savoir et sans considérer
Si quelqu'un a plié qu'on aurait cru plus ferme,
Et si plusieurs s'en vont qui devraient demeurer.

chacun se dit à lui-même :

S'il en demeure dix, je serai le dixième
Et s'il n'en reste qu'un je serai celui-là.

Messieurs, s'il arrive aux minorités de remporter souvent la victoire, c'est quand il leur est donné de compter dans leurs rangs beaucoup de soldats de cette trempe-là. C'est parce que l'église libre en a possédé quelques-uns autour de son berceau, qu'elle a pu se constituer ; en face des difficultés nouvelles, elle est en droit de compter que tous ses enfants légitimes sauront faire leur devoir. N'attendons pas qu'il soit trop tard pour nous approprier l'esprit de nos devanciers qui nous quittent à pas pressés.

Pour ma part, j'ai de la peine à m'avouer que j'occupe déjà la tête de la colonne dans une des divisions de cette petite armée. Il me semble que c'était hier que, nouveau venu, je prenais pour la première fois la parole dans une circonstance comme celle-ci. Et voilà, tous les collègues qui m'accueillirent alors ne sont déjà plus des nôtres ! Cet hiver encore, deux d'entre eux disparaissaient en toute hâte au tournant du chemin. Je cherche en vain les membres des anciennes commissions des études, dans les rangs desquels les vides ont été particulièrement fréquents. Plus de ces vieilles connaissances dans le regard des-

quelles on sait lire tant de choses ; dans les circonstances solennelles, plus de main habituée à chercher votre main, plus de voix familière vibrant spontanément à l'unisson avec la vôtre, dans les jours de tristesse et de joie.

Il me semble être arrivé d'hier et je suis déjà égaré dans des générations nouvelles. Deux, trois membres tout au plus de cette assemblée se rappelleront m'avoir vu pour la première fois à une réunion comme celle-ci. L'un d'entre eux était alors sur les bancs des étudiants, et voilà il a passé au gouvernail. Et, bien que son chef ait revêtu un peu prématurément la teinte argentée des frimats, c'en serait assez pour me rappeler, si je pouvais l'oublier, où je dois en être moi-même.

Que peu de temps suffit pour changer toutes choses !

Avait-il donc raison le sage de Königsberg, quand il prétendait que le temps n'est rien en lui-même, mais une pure affaire subjective ? Demain, encore une ou deux fois, trois fois au plus, je prendrai la parole en pareille circonstance, et puis elle sera venue pour beaucoup d'entre nous aussi cette nuit pendant laquelle nul ne peut travailler.

« Avant que les montagnes fussent nées et que tu eusses formé la terre habitable, même de siècle en siècle, tu es, ô Dieu fort ! »

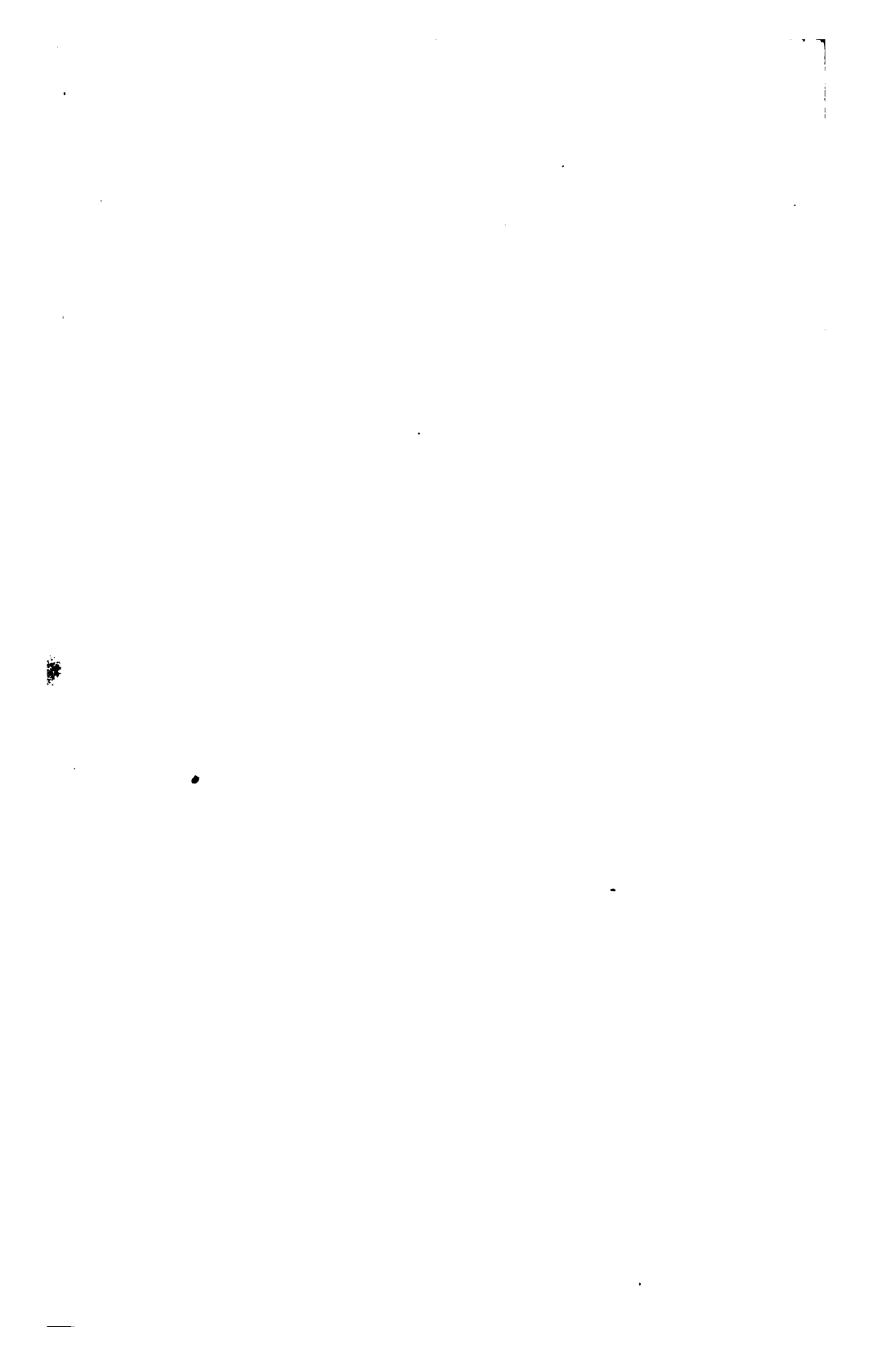
Messieurs, nous qui ne vivons qu'un jour, appliquons-nous à faire des œuvres qui durent. Cherchons la vérité, et après l'avoir trouvée, prenons l'engagement, calme et réfléchi, de lui demeurer éternellement fidèles ; enveloppons-nous des larges replis de son manteau tutélaire pour vivre ou mourir avec elle, comme le vieux loup de mer qui, à l'heure où la tempête est la plus forte, se fait attacher au grand mât, de peur d'être balayé par les vagues.

Vous qui êtes jeunes, messieurs, et qui peut-être hésitez encore comme Hercule à l'entrée des deux chemins, croyez à ceux qui vous ont précédés : c'est celui-là qui est le bon, bien que qu'on s'y déchire quelquefois non-seulement les pieds mais aussi le cœur ; seul il conduit, non pas aux honneurs, à la gloire, mais au vrai but ; seul il permet de conserver intacte ce

estime des autres et surtout de soi-même, sans laquelle il ne vaut vraiment pas la peine de vivre.

Ce drapeau du spiritualisme chrétien ne se transmet pas d'une génération à l'autre, au milieu des pompes officielles et solennelles, comme celui qui préside à vos fêtes patriotiques. On s'en saisit généreusement à vingt ans, par un élan spontané du cœur, sans connaître, sans soupçonner encore les charges qu'il impose. Puis il devient journellement plus précieux, plus beau à mesure qu'on est mis en demeure de lui faire des sacrifices.

Dans ce détachement de volontaires, il n'y a rien d'artificiel; tout se passe naturellement comme sur le champ de bataille de la vie, sous le feu de l'ennemi. A mesure que les vides se font, retentit la voix stridente et ferme des officiers; ils s'efforcent de dominer les mille bruits du combat pour faire entendre ce cri solennel : *Serrez vos rangs ! serrez vos rangs !* Que chacun de nous, messieurs, prête l'oreille à cette voix de l'austère devoir ! Gravissons le sentier étroit qui conduit sur les cimes, les yeux fixés sur l'étoile qui brille au terme de la course, l'étoile de Bethléem ; suivons-en fidèlement la lueur, — sans regarder la terre !



HISTOIRE DES DOGMES

DE F.-C. BAUR¹.

Introduction.

I. Rapports de l'histoire des dogmes avec les autres sciences théologiques.

L'histoire des dogmes se trouve dans les plus étroits rapports avec l'histoire de l'église et avec la dogmatique : c'est là ce qui fait la grande importance de notre science. Comme le christianisme rentre dans la série des phénomènes historiques, on n'arrive à en connaître l'essence qu'au moyen de l'histoire. Dès les premiers temps, il a existé dans l'église comme phénomène historique. Par conséquent, l'histoire de l'église chrétienne renferme tout ce qui se rapporte au christianisme, comme phénomène historique; elle se divise en diverses parties principales, suivant les faces diverses sous lesquelles la vie religieuse se manifeste. L'une de ces parties a pour objet la doctrine, base de l'église dans son développement historique, le dogme dans le sens le plus étendu du mot. L'histoire des dogmes n'est donc qu'une partie de celle de l'église. Mais l'importance du sujet et les difficultés particulières qui l'entourent ont conduit à le traiter à part. Bien que l'histoire des dogmes ne soit qu'une partie de l'histoire de l'église, on peut l'enlever à cette position subordonnée pour la placer sur le même pied. Traitez à part l'histoire des dogmes, et il ne reste souvent pour l'histoire en général que le côté extérieur de la vie ecclésiastique. L'une

¹ *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, von Ferdinand Christian Baur, weil. Doctor und Professor der evangelischen Theologie an der Universität Tübingen. Leipzig, Fues's Verlag (L.W. Reiland 1865.)

des sciences embrassant surtout le côté extérieur, l'autre le côté intérieur, il est aisé de comprendre que celle-ci doit avoir le pas sur la première. Au fond, le caractère spécial de chaque période est toujours déterminé par la position que la conscience ecclésiastique prend à l'égard du dogme. Celui-ci demeure donc constamment le principe dont les phénomènes extérieurs ne sont que les conséquences.

La dogmatique est le système des dogmes résultant du développement historique antérieur, et constituant, à un moment donné, le contenu de la foi chrétienne. La dogmatique est donc le résultat de l'histoire des dogmes, le sédiment, en quelque sorte que le fleuve de l'histoire dépose dans son cours comme autant d'îlots représentant à un moment donné la vérité permanente, pour être plus tard dissous par la marche du fleuve et devenir à leur tour de l'histoire ancienne. En effet, chaque résultat définitif en apparence doit être à son tour le moment, l'ingrédient d'un développement nouveau. La dogmatique n'est donc qu'une partie de l'histoire des dogmes : elle s'en distingue en ce que le courant incessant qui constitue le fleuve de l'histoire des dogmes parait, à la conscience subjective, s'être définitivement arrêté, et qu'il a l'air de n'avoir coulé exclusivement que pour produire cette espèce de précipité définitif qu'on appelle la dogmatique d'une époque. La dogmatique, en vue de fixer son point de vue, ne peut s'empêcher de se placer dans le courant de l'histoire des dogmes. Mais si elle se plonge dans le courant, c'est en se livrant à d'incessants efforts en vue de l'arrêter, autant que possible, ou du moins pour arriver à la claire conscience de ce qu'il y a de persistant au milieu du changement, afin de dégager l'élément substantiel et permanent du sein de la conscience empirique qui varie sans cesse. Plus la dogmatique réussit à se faire une position à part, mieux elle remplit sa mission : se laisse-t-elle, au contraire, entraîner par le courant incessant de l'histoire des dogmes, elle est absorbée. Que de prétendues dogmatiques qui, en présentant d'une manière plus ou moins complète les diverses opinions, ne diffèrent pas essentiellement d'une histoire des dogmes ! Schleiermacher, dans sa dogmatique, a beaucoup mieux réussi que Hase

à séparer les deux sciences. Moins on admet dans une dogmatique de vérités généralement reçues, moins elle répond à sa notion. Les vérités généralement reçues faisant partie de la conscience religieuse d'une époque constituent donc la base de la dogmatique de cette époque. La mission de la dogmatique est par conséquent de sauvegarder et de défendre aussi longtemps que possible les convictions qui ont été une fois reconnues comme partie intégrante de la conscience religieuse et scientifique. La dogmatique ne pourrait maintenir sa position sans le sentiment qu'il y a pourtant quelque chose de permanent au milieu des variations et des changements incessants. L'histoire des dogmes à son tour n'aurait demeurer tout à fait étrangère à ce sentiment. Toutefois, ce qui constitue décidément la position dépendante de la dogmatique, c'est qu'elle est forcée de reconnaître que tout ce qui, dans un moment donné, paraît permanent et persistant, n'est que temporaire et doit tôt ou tard être repris et dissous par le fleuve de l'histoire. Chose étrange ! ce sentiment de lutter contre un fleuve irrésistible a été surtout éprouvé par le théologien qui, de nos jours, a réussi mieux qu'aucun autre à faire le départ entre l'élément permanent et l'élément variable, entre la dogmatique et l'histoire des dogmes. Les manuels de dogmatique du XVII^{me} siècle ne répondent plus à nos besoins ; les nôtres vieilliront à leur tour ; la dogmatique est condamnée à être périodiquement absorbée par l'histoire des dogmes. Voilà pourquoi la haute main appartient incontestablement à cette dernière. Ce qui fait encore ressortir la position dépendante de la dogmatique, c'est que pour fixer ce qui est permanent et généralement admis par la conscience religieuse d'une époque, elle est obligée de s'orienter en se plaçant au point de vue de l'histoire des dogmes et parfois de faire assez avant invasion dans le domaine de l'histoire pour trouver un point ferme. La conscience du dogmaticien a l'histoire des dogmes pour base ; celui-là seul qui a suivi tout le développement historique du dogme, qui a bien saisi les diverses phases de son évolution, celui-là seul peut faire le départ entre ce qu'il y a de relativement définitif et permanent pour une époque donnée et les éléments transitoires qui reparaissent périodiquement.

II. *L'objet de l'histoire des dogmes.*

Les dogmes constituent l'objet de cette histoire. Mais, que doit-on entendre par là ? Chez les Grecs et chez les Romains, ce mot, qui, étymologiquement et primitivement signifiait décision, ordre, commandement, servait déjà à désigner des opinions et des principes philosophiques ayant quelque chose d'absolu, une valeur générale reconnue par tous. Le mot dogme implique donc l'idée de quelque chose d'essentiel, de nécessaire, de fondamental qui possède une valeur absolue. Le mot conserve ce sens, même lorsque ce qui élève cette haute prétention est purement arbitraire et n'a qu'une valeur subjective. Dans le Nouveau Testament, ce mot a une signification tour à tour politique (Luc. II, 1 ; Act. XVII, 7) et religieuse. (Eph. II, 15 ; Col. II, 14, 20 ; Act. XVI, 4.)

Les Pères entendirent désigner par le mot dogme l'enseignement chrétien en opposition à celui du judaïsme ; puis, d'une manière générale, les principes de l'enseignement chrétien, en tant qu'ils ont une valeur absolue, et doivent être reconnus par tous. Le christianisme est le dogme en tant que, à titre de révélation divine, il a pour contenu la vérité religieuse absolue. Les dogmes sont donc les enseignements de la foi chrétienne en tant qu'ils contiennent la vérité chrétienne absolue. Or, comme ce qui doit passer pour vérité absolue doit être déterminé aussi exactement que possible, ce dernier caractère se trouve également impliqué dans la notion de dogme. Les enseignements de la foi chrétienne sont des dogmes en tant qu'ils sont exprimés par des propositions qui, autant que possible, les présentent sous une forme didactique. Ainsi on ne saurait parler d'un dogme de la Trinité sans se représenter immédiatement une forme déterminée de cet enseignement. L'enseignement chrétien, en général, étant le dogme par excellence, les divers dogmes sont les déterminations particulières de cet enseignement, la monnaie du dogme par excellence. Pour écrire l'histoire des dogmes, il faut se placer au point de vue de la conscience dogmatique la plus récente. La mission de

l'historien est de suivre le dogme chrétien depuis le tout commencement à travers les phases diverses de son développement. Ce n'est donc qu'à la conscience empirique du moment qu'il peut emprunter la notion de l'objet dont il est appelé à faire l'histoire. L'historien est toujours obligé de partir du moment présent pour remonter vers le passé : il doit refaire à reculons tout le chemin que la chose elle-même a parcouru, afin d'acquérir conscience des évolutions que le principe a faites d'une manière exclusivement objective. Cela nous découvre le lien étroit qui rattache l'histoire des dogmes à la dogmatique. Il faut que l'historien débute par avoir sous les yeux tout le système des dogmes, tel qu'il s'est déployé en sa plénitude dans la conscience dogmatique de son époque. Ce n'est qu'alors qu'il peut suivre la marche du dogme depuis le commencement, se plonger dans le mouvement, le suivre pas à pas, pour découvrir dès le début les éléments du développement subséquent qui ne peut être que la conséquence nécessaire de tout ce qui précède. Car enfin, il faut en tout premier lieu connaître quelle est l'essence d'une chose, savoir ce qu'elle contient pour se rendre compte de ce qu'il faut chercher dans son histoire, pour grouper tout ce qui en fait partie et ne négliger rien de ce qui constitue une phase de son développement.

Il résulte de tout cela que l'histoire des dogmes doit porter sur le dogme dans toute son étendue, dans tout son contenu, tel qu'il s'est déployé dans tout le cours des temps, et avec toutes les conséquences qui en ont découlé. L'histoire elle-même, dans sa marche objective, constituant un mouvement continu, l'exposition historique à son tour ne saurait s'arrêter avant d'avoir atteint la dernière phase du développement dans le moment présent. Il serait arbitraire et opposé à la nature des choses de fixer un point au delà duquel on ne voudrait pas aller. On ne saurait donc prétendre arrêter l'histoire des dogmes au moment où la doctrine d'une église se fixe dans ses symboles. Ceux-ci, en effet, se bornent à répondre aux besoins de leur temps ; ils ont leur propre histoire ; le mouvement dogmatique les a dépassés ; il est résulté de tout cela des formes nouvelles de la con-

science dogmatique qui ne sont pas moins importantes pour l'histoire des dogmes que les anciennes. C'est aussi là un contenu que le dogme a tiré de son propre sein.

Quant au commencement de l'histoire des dogmes, il faut le placer au moment où le mouvement dogmatique a commencé. Sera-ce déjà dans le Nouveau Testament ou après ? Ceux qui se rangent à cette dernière opinion soutiennent que l'histoire des dogmes doit avoir une présupposition, une base, placée en dehors du développement historique et le dominant. Si l'histoire du dogme est l'évolution du dogme, et s'il est vrai qu'il ne puisse y avoir de devenir sans quelque chose qui devienne, il faut bien qu'à la base de ce qui change et se modifie sans cesse il se trouve un certain *substratum* permanent, qui demeure la vérité identique à elle-même, à l'abri de tous les changements divers que les opinions humaines ne manquent pas de provoquer dans tout le cours des siècles. L'histoire des dogmes ne commencerait donc qu'en deçà de l'enseignement de Jésus et des Apôtres qui nous présenterait l'élément permanent et immuable.

C'est dans cet esprit que Münscher, au début de la première période de chaque dogme, place un court résumé de l'enseignement de Jésus et des apôtres. Sans doute l'enseignement de Jésus et des apôtres ne saurait être exclu du contenu de l'histoire des dogmes puisque c'est à lui que celle-ci se rattache. Reste à savoir seulement si les enseignements du Nouveau Testament sont bien l'élément permanent et immuable. On peut admettre dans un certain sens l'enseignement biblique comme l'élément substantiel servant de base à tout le contenu du dogme; de sorte que, bien compris, il serait quelque chose de définitif et de permanent en face des changements qui se produisent dans l'histoire. Mais il est fort douteux que l'exégèse, comme on le suppose, suffise à elle seule pour faire disparaître toutes les différences au sujet du contenu de l'Ecriture.

Tout revient à déterminer l'opinion qu'on se fait de l'enseignement de Jésus et de ses apôtres renfermé dans l'Ecriture. Du moment où on le considère à tel point comme un tout qu'il en résulte une unité complète excluant la moindre différence essentielle, il est tout à fait inutile de s'arrêter aussi longtemps

qu'on le fait dans les théologies bibliques à un point qui ne présente encore aucun mouvement historique. Tout change au contraire dès qu'on part de l'hypothèse que dans le Nouveau Testament on peut distinguer des tendances et des types divers, des conceptions différentes de l'enseignement primitif de Jésus. Il devient alors évident que l'on retrouve, déjà dans le Nouveau Testament, les commencements de cette évolution qui s'est poursuivie dans le cours de l'histoire des dogmes. Le contenu du Nouveau Testament forme donc le tout commencement du mouvement historique. On peut signaler déjà dans cette première phase les mêmes différences qui par la suite ont toujours été en se développant. Mais comme ce commencement du développement historique se trouve délimité par le fait qu'il est renfermé dans les livres du Nouveau Testament, on l'a séparé du reste de l'histoire des dogmes comme formant un tout indépendant. La théologie du Nouveau Testament est ainsi la présupposition essentielle de l'histoire des dogmes ; en elle se trouvent les premiers commencements, les premiers éléments du développement dogmatique, en tant que déjà dans les écrits du Nouveau Testament on peut distinguer, sinon les divers types d'enseignement, du moins quelque chose qui y tend. Sans une connaissance exacte de la théologie du Nouveau Testament il est par conséquent impossible de suivre la marche de l'histoire des dogmes. C'est que la première porte exactement le même caractère historique que la seconde. Elle est l'exposition des enseignements du Nouveau Testament, en tant qu'il renferme des tendances et des types différents, et c'est justement là ce qui la place dans un rapport très étroit avec l'histoire des dogmes.

C'est là en même temps ce qui distingue l'histoire des dogmes de la dogmatique, malgré les nombreux points de contact de ces deux sciences. Ce que la dogmatique aimerait tant conserver comme permanent devient pour l'histoire des dogmes le premier chaînon d'une série nouvelle. La dogmatique possède ainsi dans la théologie biblique un point ferme qui n'est pas encore engagé dans le développement historique. Mais elle est intéressée à placer ce point ferme aussi haut que possible et à ne le trouver que dans l'enseignement de Jésus, en tant que

simple présupposition de celui des apôtres. Il est donc hors de doute que si l'enseignement de Jésus, puisqu'il n'est pas donné d'une façon immédiate, ne saurait appartenir au mouvement de l'histoire des dogmes, celui des apôtres y rentre déjà.

L'histoire des dogmes a donc pour objet tout ce qui depuis le tout commencement du christianisme et de l'église jusqu'à nos jours a concouru au développement et à la fixation des dogmes chrétiens. Mais au milieu de ce développement et de ces déterminations, quel est l'objet propre de l'histoire des dogmes ? Le seul fait que cette histoire tire son nom non pas du dogme mais des dogmes, implique que le dogme, un en lui-même, va toujours plus se brisant et se morcelant pour faire mieux ressortir les différences contenues en son sein. Grâce au fait que les différences s'accusent toujours plus, de sorte qu'on arrive à la conscience tantôt de l'une, tantôt de l'autre, à mesure qu'elles sont formulées d'une façon plus ou moins adéquate, on obtient une série de déterminations qui dans leurs rapports les unes avec les autres, peuvent être considérées comme tout autant de dogmes. Ce qui en soi n'est qu'une simple détermination du dogme devient dogme à son tour, et cela d'autant plus que la détermination que le dogme obtient par ce moyen est plus importante et plus essentielle. Cette détermination s'accuse avec indépendance pour se donner une existence propre. Plus il y a de déterminations dogmatiques de ce genre s'affirmant d'une manière indépendante et pouvant tour à tour devenir le centre de gravité de la conscience dogmatique, plus l'unité substantielle du dogme se morcelle en une multiplicité de dogmes dont chacun devient à son tour une unité, un centre. La substance unique du dogme se morcelle ainsi, en quelque sorte, en une pluralité de monades dont chacune à son tour, dans sa différence d'avec les autres, possède de nouveau l'unité du dogme et devient un centre substantiel du tout. Il suffit de rappeler ici les dogmes de la Trinité, de la personne de Christ, du péché, de la grâce, des sacrements. Chacun de ces dogmes fondamentaux est à son tour tellement important et riche qu'il peut servir de point de départ et de centre pour développer le dogme tout entier. Chaque dogme fondamental contient un article es-

sentiel de la foi chrétienne. On voit assez que l'histoire a eu ses bonnes raisons pour tirer son nom non du dogme, au singulier, mais des dogmes. Elle a pour objet le dogme dont les différences accusées sont devenues autant de centres substantiels en vue de l'exposer dans sa totalité.

Maintenant, la conscience dogmatique d'une époque pourra trouver son centre de gravité dans tel ou tel dogme. L'objet de l'histoire sera donc les dogmes en tant qu'exprimant la conscience dogmatique d'une époque par les divers rapports dans lesquels ils se trouvent les uns avec les autres. Chaque dogme occupe à son tour la première place et imprime son cachet à une période entière. Plus le mouvement d'une époque se concentre sur un dogme particulier pour rayonner ensuite dans diverses directions et pénétrer le contenu de la foi chrétienne de l'esprit de ce dogme, plus nous devons considérer celui-ci comme l'expression de la conscience générale d'une époque. Il va sans dire que les déterminations dogmatiques doivent faire d'autant plus l'objet de l'histoire des dogmes qu'elles expriment non pas les opinions d'un individu, mais d'une époque entière. L'histoire devant reproduire ce que chaque période renferme en elle objectivement, chaque dogme ne peut être considéré que comme l'expression de la conscience d'une époque.

On voit assez l'importance qu'ont pour l'histoire des dogmes les discussions publiques sur des questions dogmatiques, des résolutions prises à la suite des délibérations des représentants de l'église chrétienne. Ce sont là tout autant d'objets principaux de l'histoire des dogmes, à titre d'expression authentique de la tendance dominante d'une époque. C'est du même point de vue qu'il convient d'apprécier tous les autres éléments qui doivent faire l'objet de l'histoire des dogmes. Ce n'est pas à dire que ce qui n'a pas été l'objet des délibérations et des décisions des assemblées ecclésiastiques soit sans valeur aucune. Les discussions d'un synode ne sont que le résultat d'un mouvement qui a pénétré profondément dans la vie spirituelle d'une époque ; on ne peut donc saisir toute leur portée sans remonter à ce qui a été le commencement, l'occasion de la grande importance qu'elles ont fini par acquérir. Les décisions des conciles ne sont

pas non plus l'unique moyen de conquérir l'assentiment général aux déterminations dogmatiques. Indépendamment de toute autorité synodale, les écrits des Pères distingués ont exercé pendant plusieurs siècles une autorité décisive. Le fait s'explique par la circonstance qu'ils se sont trouvés les organes fidèles d'une certaine tendance de l'époque. Au fond, c'est toujours là qu'il en faut venir pour apprécier la valeur d'un principe pour l'histoire des dogmes. L'importance de ce principe dépend du plus ou moins grand rôle qu'il a joué. En se plaçant ainsi à ce point de vue historique, on voit disparaître la grande antithèse entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie. Quand on réfléchit à tout ce qu'il y a de relatif dans les formules ; quand on se rappelle que ce qui a débuté par être de l'hétérodoxie a fini par devenir de l'orthodoxie, et que l'orthodoxie à son tour a perdu son prestige, on a peine à comprendre que celle-ci ait plus de droits que l'autre à occuper une place dans l'histoire des dogmes. Plus au contraire l'antagonisme entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie est vif et prolongé, plus il importe que l'histoire porte toute son attention sur les points débattus.

L'objet principal de l'histoire des dogmes porte donc sur les formes diverses que les dogmes ont revêtues comme expression de la conscience religieuse des diverses périodes. Tout ce qui concerne les dogmes dans l'ensemble et dans les détails trouve son unité dans la conscience générale d'une époque. La marche qu'un dogme suit dans son développement nous présente ainsi des tentatives faites tantôt d'un point de vue, tantôt d'un autre pour obtenir un centre auquel puisse être rattaché tout ce qui forme le contenu de la conscience dogmatique. Plus ce point central est important, plus il pénètre profondément dans tout l'ensemble des dogmes, plus on est sûr d'avoir en lui la formule fondamentale de tout un système de dogmes. C'est ainsi que la doctrine augustinienne du péché, qui tient si étroitement à beaucoup d'autres dogmes, contient tous les germes d'un système. Il est dans la nature des choses que dans le développement des dogmes, après avoir commencé par certains dogmes principaux, on s'élève ensuite à un point de vue plus général et qu'on ait en vue les relations qui réunissent tous les dogmes en un sys-

tème. Cette tendance à systématiser doit aussi faire l'objet de l'histoire des dogmes. Celle-ci ne doit pas seulement montrer comment chaque dogme particulier peut être ramené à son expression scientifique, à sa formule, elle doit encore faire voir comment le dogme, dans son développement, aspire à réunir tous les dogmes en un tout scientifiquement ordonné. C'est là ce qu'on appelle l'histoire de la dogmatique. D'après tout ce qui précède, on comprend aisément qu'elle doit aussi rentrer dans l'histoire des dogmes. On a prétendu les séparer sous prétexte que celle-ci s'occuperait surtout du contenu, l'autre de la forme. Mais en toutes choses le fond ne détermine-t-il pas la forme ? Dès que l'on interdirait à l'histoire de la dogmatique de s'occuper du contenu, on ne sait plus ce qui lui resterait. Le rapport formel entre les divers dogmes dépendra toujours de la conception dogmatique fondamentale qui leur servira de base. L'histoire de la dogmatique doit être à son tour une histoire des systèmes dogmatiques. On ne peut se rendre compte des formes particulières que les dogmes ont revêtues si l'on ne remonte jusqu'à ce qui constitue leur principe général et déterminant : car c'est en effet là ce qui fait de tout cet ensemble de dogmes un système. Pour n'établir entre l'histoire de la dogmatique et celle des dogmes qu'un rapport arbitraire et extérieur, il faut se faire une idée peu claire de ce qui constitue la mission de cette dernière. On n'y voit que l'histoire des dogmes particuliers qui formeraient l'élément matériel, tandis que leur agencement représenterait l'élément formel. Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit également de faire l'histoire du dogme dans son unité et celle-ci n'est nullement formelle : s'il y a une pluralité de dogmes, c'est uniquement parce que le dogme un s'est brisé, épanoui en une pluralité de dogmes qui sont les moments, les éléments constitutifs de sa notion. L'histoire des dogmes a pour objet et les éléments et la notion. Tout en expliquant et en justifiant l'existence particulière de chacun des dogmes, l'histoire doit montrer qu'ils sont parties intégrantes d'une seule et même notion, les membres d'un système.

III. *La méthode de l'histoire des dogmes.*

Après avoir signalé ce qui doit entrer dans l'histoire des dogmes, ce qui en constitue l'objet, il s'agit d'examiner comment il faut le traiter : Comment on peut arriver à obtenir subjectivement conscience de ce qui est objectivement donné. La véritable méthode historique ne peut être que celle qui s'en tient à l'objet lui-même, suit la marche même de la chose, se plonge entièrement en elle pour exclure ainsi tous les éléments étrangers qui ne seraient qu'autant d'éléments subjectifs. Il ne s'agit pas uniquement de rattacher d'une manière extérieure les choses les unes aux autres ; il faut s'enquérir des relations de cause et d'effet, mettre à nu la trame intérieure de l'histoire. La manière dont tout cela se fait constitue l'essence de la méthode. Celle-ci doit s'attacher à signaler le marche du développement, le milieu dans lequel il s'accomplit. Mais ce mouvement, on ne doit ni le faire soi-même artificiellement, ni se le représenter : il doit être immanent à l'objet lui-même. La méthode de l'histoire des dogmes ne saurait être autre que le mouvement du dogme lui-même. Celui-ci renferme en son sein le principe qui l'a poussé à devenir quelque chose historiquement donné. L'histoire des dogmes tout entière n'est que la notion du dogme se brisant en ses divers éléments constitutifs et allant toujours plus en se déployant. La notion étant la pensée de l'esprit, ce n'est qu'au moyen de l'essence de celui-ci qu'on peut apprendre à connaître le mouvement immanent à la notion du dogme. On entrevoit la haute mission de la méthode. On voit combien c'est une chose importante d'aller chercher dans l'essence même de l'esprit ce principe moteur général qui seul a permis au dogme de s'épanouir en ce que nous appelons l'histoire des dogmes. On accorde ordinairement que dans notre science l'important est bien de se rendre compte du principe général au moyen duquel le particulier sera expliqué. Mais c'est ici le point où l'histoire des dogmes a le plus de peine à se rendre compte de son essence. On parle bien de certaines causes générales se rapportant à l'origine, aux divers change-

ments que les dogmes subissent, de certains principes qui ont agi sur l'esprit, sur la matière, sur la forme de la pensée, mais on fait de tout cela un mélange assez arbitraire d'éléments fort hétérogènes.

Münscher ramène à quatre les causes générales qui ont agi pour amener les changements que les dogmes ont subis : 1^o la nature de l'esprit humain en général (spéculation, progrès, temps de calme, retour en arrière, passions humaines) ; 2^o les milieux divers dans lesquels les chrétiens ont vécu : différence de climat (orient et occident), circonstances intérieures des chrétiens (constitution et usages ecclésiastiques) et extérieures (condition des religions refoulées par le christianisme) ; 3^o les changements dans les besoins des diverses époques ; 4^o les changements divers survenus dans les sciences auxiliaires de la dogmatique (exégèse, philosophie, histoire). — Tout cela est extérieur et superficiel.

Chez Baumgarten-Crusius, on doit signaler un manque de logique dans l'énumération des causes et surtout l'absence d'un principe général dominant le tout : les discussions des apôtres, l'application qu'ils ont faite des idées chrétiennes ont donné lieu à des études dogmatiques, à la formation de certains systèmes ; l'état de la Bible, son interprétation littérale, le besoin de l'esprit humain de s'élever du sentiment à l'idée, de la foi à la science, de passer de la pratique à la théorie, de systématiser ; l'esprit de certaines époques et des religions étrangères ; l'histoire générale de l'humanité, le développement du christianisme et de l'église ; climat, mœurs, caractère national ; constitutions, législations, judaïsme et paganisme, philosophie ; docteurs et chefs de l'église. L'auteur, — cette remarque suffira, — ne signale guère que des causes extérieures comme ayant agi sur l'histoire des dogmes. La seule exception c'est la tendance générale de l'esprit humain. En divisant l'histoire des dogmes en générale et en spéciale, Baumgarten-Crusius ne fait que combiner d'une manière purement extérieure ce qu'on a appelé la méthode chronologique et la méthode systématique. On n'arrive pas à l'unité, faute d'avoir pénétré plus loin que la surface et pour s'en être tenu à l'extérieur.

C'est aussi là le défaut de Néander. Il est d'autant plus frappant que ce théologien a rompu avec tout ce qu'il y a d'extérieur dans la manière de comprendre et d'exposer l'histoire. Bien loin de ne voir que des subtilités dans les controverses des anciens temps, il reconnaît qu'elles avaient leur raison d'être dans la nature même des choses. Pour ne pas être exposé à attribuer un trop grand rôle, soit aux circonstances extérieures, soit aux individualités, Néander demande qu'on se place au centre même de tout le développement dogmatique; les controverses d'un moment donné sont les conséquences naturelles des points de vue opposés qui se sont formés pendant une période dans la manière de concevoir le dogme chrétien. Mais comme chaque période est déterminée par celle qui l'a précédée, il faut se demander quel doit être, en dernière analyse, le point de départ du développement dogmatique en général. Néander explique tout par la grande antithèse du réalisme et de l'idéalisme. Mais d'où vient-elle à son tour? Evidemment de la nature humaine en général. Le dogme chrétien prendrait une forme différente suivant que les individus seraient naturellement portés au réalisme ou à l'idéalisme. C'est là le côté défectueux de la conception de Néander. Comme la nature humaine n'a d'existence que dans les individus, nous ne rencontrons dans tout le cours de l'histoire que des individualités. Néander ne s'élève pas plus haut que la considération psychologique. L'élément général, qui est le principe du mouvement de l'histoire, devient une pure abstraction: la nature humaine, qui dans sa généralité est une notion purement abstraite. Il ne s'élève pas jusqu'à cette généralité concrète, l'esprit pensant, qui possède dans la nature même de la pensée le principe de son mouvement, et qui dans les individus, membres vivants de l'organisme historique, s'efforce d'arriver à la liberté de la conscience de lui-même. Aussi, bien qu'il s'efforce de saisir tout leur sens profond, les phases diverses du développement dogmatique demeurent chez Néander de simples opinions, les opinions subjectives de quelques individus. Nous n'arrivons jamais à des pensées de l'esprit déterminant la notion de la chose elle-même, vraie en soi, indépendamment de toute

opinion subjective, de la forme accidentelle qu'elles peuvent revêtir dans la conscience individuelle, et ne pouvant par conséquent être comprises que du point de vue général de la spéculation. Grâce à ce qu'il y a de défectueux dans le point de vue de Néander, on ne peut jamais remarquer chez lui le progrès immanent de l'histoire. On voit toujours apparaître des individualités nouvelles, mais jamais de nouvelles époques de développement, résultat de la nécessité intérieure des choses. Il ne se passe rien de réellement nouveau ; les vieilles choses vont se reproduisant sans cesse ; les controverses nouvelles ne sont que la répétition des anciennes sous des formes nouvelles. Dans la lutte provoquée par la réformation entre le protestantisme et le catholicisme, Néander ne sait voir qu'une reproduction de l'ancienne controverse entre Augustin et Pélagé. Tout se divise en supranaturalisme, mysticisme, tendance contemplative d'une part, et en spéculation, tendance rationnelle, rationaliste, exclusivement intellectuelle, dialectique, d'autre part. Mais tandis que les matériaux se rangent ainsi à droite ou à gauche, se classant d'après les principales catégories, on obtient, il est vrai, certaines tendances marchant parallèlement, mais on cherche en vain au milieu un grand courant progressif de l'esprit. La plus grande antithèse sur laquelle tout repose, est d'une part, le christianisme pénétrant l'humanité comme un levain et d'autre part la nature humaine diversement pénétrée, suivant les aptitudes diverses des individus. La conception ne peut s'élever au-dessus de cette antithèse ; on ne sort pas du cercle étroit de certaines oppositions qui se reproduisent sans cesse. Cette conception de l'histoire ne soupçonne pas que, bien loin de se borner à s'opposer l'un à l'autre extérieurement, le christianisme et la nature humaine forment une unité, parce que le christianisme a sa base dans l'essence même de l'esprit qui, par conséquent, ne saurait prendre à l'égard du dogme une attitude exclusivement négative. Ici encore il nous manque quelque chose de vraiment général renfermant tout en soi et pouvant en laisser tout sortir. La méthode de l'histoire des dogmes n'est pas la simple reproduction du mouvement du dogme lui-même, aussi n'obtient-on pas de progrès

vraiment vivant. On voit divers facteurs qui agissent, mais l'unité du mouvement manque, parce que celle du principe fait défaut.

Rosenkranz, dans son *Encyclopédie des sciences théologiques*, a essayé de concevoir l'histoire des dogmes comme un développement continu, déterminé par l'harmonie intérieure des éléments qui la constituent. L'analyse, la synthèse, l'élément systématique sont les trois principes qui pénètrent surtout le développement de l'histoire des dogmes dans les diverses périodes. Au sein de l'église grecque, qui est celle du sentiment substantiel, la connaissance dogmatique est analytique, c'est-à-dire elle morcelle la foi régnante, qui est en elle-même savoir et pensée, en ses diverses faces, pour exprimer ensuite ces différences comme propositions générales. C'est ainsi qu'un dogme vient s'enchaîner à un autre jusqu'à que tous les traits caractéristiques de la foi chrétienne éclatent dans tout leur jour. Dans l'église romaine la connaissance devient synthétique. Les dogmes existent déjà. Ils sont admis comme vrais; il ne s'agit plus que de les prouver. Cette méthode, qui consiste à justifier les dogmes au moyen des preuves logiques, a le défaut de ne pas produire elle-même les matériaux, mais de les recevoir d'ailleurs. Comme il y a encore divorce entre le fond et la forme, on obtient tout au plus un assemblage plus ou moins heureux de dogmes divers avec les preuves qui les accompagnent. Avec le protestantisme, nous voyons apparaître la connaissance systématique dont le nerf, l'âme, est l'idée avec son mouvement immanent. Là, il s'agit moins de quelques dogmes particuliers ou des preuves à l'appui, mais bien d'établir certains principes. Dans la lutte provoquée par ce qu'ils ont d'excessif, ces principes s'élèvent d'eux-mêmes à cette unité organique qui peut seule répondre aux exigences de la science en se développant elle-même d'une manière vivante. La méthode n'est plus que ce qu'elle doit être en réalité: le mouvement dialectique du contenu lui-même; la longue querelle de la théologie et de la philosophie se trouve enfin vidée.

Le défaut de la conception de Rosenkranz c'est de ne déterminer le mouvement du dogme que d'après l'activité formelle

de l'esprit. En prenant ainsi une attitude tour à tour analytique, synthétique, systématique à l'égard du dogme, l'esprit considère l'objet de la connaissance comme quelque chose d'extérieur qui lui est donné à l'avance. Il reste toujours à savoir d'où vient cet objet sur lequel s'effectuent ces diverses opérations intellectuelles. Rosenkranz n'est pas heureux quand il désigne sous le nom d'activité synthétique le fait d'établir la vérité du dogme par des preuves formelles : ce n'est encore là que de l'analyse. Il ne prouve pas non plus la nécessité de passer de l'analyse à la synthèse, et de celle-ci à la systématisation. De plus, comment peut-il être question d'une connaissance absolue se créant son propre objet, alors que dès le commencement le dogme est présenté comme donné du dehors à l'esprit ? Il faut que déjà dans les deux premières phases nous ayons le mouvement dialectique de l'objet ; il faut admettre au point de départ l'identité du sujet et de l'objet. L'analyse, la synthèse et la systématisation sont juxtaposées d'une manière trop extérieure, faute d'avoir été dérivées ; de l'essence même de l'esprit et d'avoir été présentées comme son mouvement immanent. Le seul progrès accompli par Rosenkranz consiste à avoir placé le principe de développement continu dans l'esprit lui-même. Il a établi avec beaucoup de raison que les facteurs extérieurs (climat, nationalité, individus, etc.) ne peuvent jamais avoir joué un rôle décisif.

Kliefoth (*Introduction à l'histoire des dogmes*, 1839) s'est également élevé contre l'empirisme grossier pour se rendre compte de l'essence même de l'histoire des dogmes. Il admet trois grands cycles dogmatiques : celui de la théologie dans le sein de l'église grecque ; celui de l'anthropologie dans l'église romaine ; celui de la sotériologie dans le protestantisme. L'erreur principale de cette conception consiste à n'admettre qu'une différence du plus au moins d'une période à l'autre. Le dogme va en augmentant en quantité, en quelque sorte, d'une période à l'autre, mais cela tient uniquement à l'attitude différente que la conscience humaine prend à son égard. Le changement que subit le dogme d'une période à l'autre consiste non pas dans une différence de quantité, mais en ce que même ce

qui existe déjà devient autre. Kliefoth signale ensuite le développement intérieur de chaque période et les lois qui y président. Les dogmes sont d'abord analysés et formés; puis réunis par la méthode synthétique et consacrés par les confessions de foi; enfin arrive la systématisation. Mais à peine formé et arrêté, le dogme commence à se dissoudre. L'esprit se détourne de ce qui est cristallisé dans les symboles pour aspirer peu à peu et sans s'en rendre compte vers quelque chose de nouveau. Le dogme, lui, est hors d'état de s'approprier ces éléments nouveaux; vieilli, il se dissout en ses éléments constitutifs; l'esprit scientifique s'en détourne pour porter son attention sur la nouvelle vie chrétienne qui a surgi, et, en s'efforçant d'en comprendre les éléments constitutifs, il forme la transition pour arriver à une période nouvelle. Deux courants caractérisent cette troisième période, l'un qui porte vers les symboles et le passé; il donne naissance au traditionalisme, à la scolastique, au piétisme, dont la dissolution engendre l'indifférence et le rationalisme; puis vient le courant de la mystique représentant les éléments nouveaux. D'abord informe et vague, cette tendance prend peu à peu de la consistance en s'appropriant les éléments de vérité qui se trouvent dans les autres; puis, à la suite d'une grande phase de syncrétisme, les tendances diverses s'unissent pour constituer le principe d'une période nouvelle qui se développe en suivant la marche déjà indiquée. — Une théorie qui fait tout aboutir à un syncrétisme général dans lequel elle voit le plus beau résultat du développement du dogme, se contredit elle-même. Il n'y a ni progrès ni résultat acquis; le même cycle historique va se répétant sans cesse. Les mêmes phénomènes se reproduisent dans chaque période; il n'y a ni progrès ni résultat acquis, mais une incessante monotonie. Puis, comme ces phases diverses, d'après Kliefoth, ne sont que les divers points d'arrêt d'une seule et même période, il en résulte que toute l'histoire des dogmes ne peut former qu'une seule période. Il ne reste plus qu'à prendre chacun de ces points d'arrêt comme autant de périodes, mais alors en constatant de l'une à l'autre, non pas une simple différence du plus au moins, mais bien une différence spécifique.

L'erreur fondamentale de toutes ces tentatives diverses tient à ce qu'on ne se fait pas une juste idée de l'évolution, du procès historique que la méthode a pour mission de reproduire. La méthode vraie ne peut être autre chose que le mouvement immanent de l'objet lui-même, le mouvement de l'idée se mouvant elle-même. Mais ce mouvement propre de l'idée n'est autre que celui de l'esprit, en tant que l'activité, le mouvement de l'esprit n'est autre que la pensée. Pour obtenir la notion du dogme, il faut donc remonter jusqu'à l'essence de l'esprit pensant. L'idée en elle-même, en tant que vivante et se mouvant elle-même, ne pouvant être autre chose que l'esprit dans son activité comme pensant, pour saisir la notion du dogme chrétien, même quant à son contenu, il faut l'expliquer par l'essence même de l'esprit. De même que le christianisme, le dogme chrétien doit être subordonné à la notion supérieure de religion qui n'est à son tour dans son essence qu'un rapport de l'esprit avec l'esprit, dans lequel celui-ci, au moyen de l'activité de la pensée, se réconcilie avec lui-même. Toute pensée est réconciliation de l'esprit avec lui-même, en vue de devenir pour la conscience ce qu'il est déjà en lui-même et d'arriver ainsi, au moyen de la pensée, à s'affirmer comme esprit pensant et conscient. Dans le fait de la pensée, l'esprit se prend lui-même pour objet ; il se distingue de lui-même ; il pose en face de lui quelque chose qui diffère de lui-même, pour arriver à statuer l'unité entre lui et ce qui diffère de lui, pour s'élever au-dessus de cette différence, se ramasser en quelque sorte en lui-même et devenir, dans cette unité de l'esprit subjectif et objectif, l'esprit libre, conscient. Cette activité double de l'esprit qui consiste à sortir de lui-même, pour rentrer ensuite en lui-même, ou encore cette différence dans l'unité et cette unité dans la différence est le principe du mouvement de l'esprit qui détermine toutes les autres phases de l'activité spirituelle. C'est de ce point de vue-là qu'il faut également considérer le mouvement du dogme chrétien. Celui-ci a pour pré-supposition la révélation chrétienne. Celle-ci est à son tour un acte de l'esprit. Elle présente à l'esprit conscient un objet comme immédiatement donné, afin qu'il devienne l'objet d'une

foi remplie elle-même du contenu de l'idée absolue. Saisi par la puissance de l'esprit absolu, le sujet éprouve le besoin de se plonger, avec toute son activité intellectuelle, dans l'étude de cet objet, la révélation, qui lui est présentée comme venant immédiatement de Dieu, et cela pour obtenir conscience de ce qu'elle renferme, afin d'acquérir une pleine et entière représentation de ce qu'elle contient. On peut appeler cette opération une analyse de l'objet. Mais ce n'est pas à dire que les déterminations qu'on fait du contenu de la foi, au moyen de cette analyse, possèdent le même caractère objectif que la foi elle-même, qui, elle, renferme en soi tout le contenu de l'idée absolue. C'est seulement le sujet qui s'explique à lui-même et qui analyse le contenu de la foi, qui se plonge en lui avec sa pensée et ses représentations. Aussi, tout en paraissant accuser seulement le contenu objectif de la foi, au moyen de ses formules, il se pose lui-même en face de lui-même ; il s'objective lui-même. Les représentations, les jugements, les réflexions dans lesquelles le sujet transforme le contenu de la conscience religieuse passent sous la forme de principes de foi et de doctrines comme autant de vérités objectives, absolues, données d'une manière immédiate, tandis qu'elles ne sont en réalité que les reflets de la conscience subjective qui se les représente.

La première période de l'histoire des dogmes, l'histoire de l'ancienne église, montre de la manière la plus claire que c'est bien ainsi que les choses se sont passées. Il n'y a pas de période plus riche en assertions dogmatiques, en formules et en dogmes qu'on présente comme autant de vérités inébranlables ; jamais on ne vit tant de conciles dont les débats portent à peu près d'une manière exclusive sur des questions de dogme. C'est l'époque de la plus grande fécondité dogmatique ; on dirait que le dogme éprouve en quelque sorte le besoin de déployer extérieurement tout ce qui est renfermé dans son sein. Pendant que le sujet s'abandonne ainsi au besoin qui le presse, qu'il consacre toute sa force à formuler des dogmes et à s'objectiver en eux, il éprouve une certaine satisfaction intérieure ; il ne peut se sentir un avec le dogme que quand celui-ci a pris

une forme déterminée et cela parce que la forme donnée au dogme est tirée de celle que le croyant possédait déjà en lui-même. Chaque fois que le dogme obtient une détermination nouvelle et allant au fond des choses, il est aisé de montrer que cela repose sur un certain intérêt subjectif; certaines conceptions dominantes de l'époque sont appliquées au dogme, ce qui explique pourquoi les formules nouvelles trouvent généralement de l'écho dans la conscience des contemporains. Le sujet met ainsi le dogme à l'unisson avec lui, et prend à son égard une attitude libre qui convient entièrement à sa conscience religieuse. Mais, d'autre part, il ne tarde pas de résulter de tout cela un rapport qui est loin d'être celui de la liberté. Plus le sujet en vue de pénétrer le dogme s'objective en lui, plus il lui fait le sacrifice de sa liberté. Les formules dans lesquelles le dogme se fixe acquièrent une autorité qui s'impose au sujet, à laquelle il ne saurait plus se soustraire. Il s'affirme dans ces formules une certaine objectivité qui, bien qu'elle soit l'œuvre du sujet, acquiert une puissance indépendante qui en resserre le mouvement dans des limites toujours plus étroites. Il suffit de rappeler la tournure que les choses ont prise après le concile de Nicée. Les conciles se succèdent, les dogmes s'ajoutent aux dogmes jusqu'à ce qu'il se forme tout un cycle de doctrines. On sait quelle en fut la conséquence. Comme tout ce que l'église avait officiellement sanctionné devenait immuable, l'individu n'eut plus aucune liberté d'opinion; il dut se soumettre sans réserve aucune à l'autorité ecclésiastique. Le dogme se présenta comme une barrière qu'il ne pouvait être question de renverser et on dut s'en sentir d'autant plus gêné à mesure qu'on acquit toujours plus le sentiment que cette limite était purement arbitraire. Et ce sentiment ne pouvait manquer de se faire jour tôt ou tard, vu que des formules d'une origine souvent si accidentelle, si peu d'accord entre elles, ne pouvaient à la longue continuer de satisfaire l'esprit. Ainsi conçue, l'histoire du dogme tout entière nous apparaît comme une lutte incessante de l'esprit avec lui-même : éternellement en lutte avec lui-même, il ne peut jamais arriver à se mettre d'accord; semblable à Pénélope, il ne cesse de défaire sa toile pour la recommencer de nouveau.

A peine s'est-il limité et lié lui-même au moyen d'une autorité déterminée qu'il cherche à s'y soustraire et à s'en débarrasser. Ce qu'il a tiré de son propre sein afin de s'objectiver en lui ne tarde pas à devenir quelque chose d'extérieur, d'étranger ; tout son besoin est de se l'approprier à nouveau pour le maîtriser, pour se réconcilier avec lui.

Nous entrons alors dans la seconde période du développement du dogme. En face de la conscience individuelle se dresse le dogme revêtu de toute la puissance que lui confère son objectivité extérieure. Mais le sujet éprouve toujours plus le besoin de s'assimiler le dogme, de lui enlever ce qu'il a d'extérieur pour lui trouver un point de contact avec sa propre conscience. Ce besoin, le sujet l'a bien éprouvé dès le commencement, mais il a dû le sacrifier à la nécessité de s'objectiver dans le dogme pour ne le laisser poindre que dans certains phénomènes peu importants. Maintenant, au contraire, que grâce à l'autorité de l'église, le dogme se présente avec une objectivité imposante, le sujet est d'autant plus pressé de se poser en face du dogme avec toute l'énergie dont sa conscience est susceptible, pour voir jusqu'à quel point il peut le dominer. Il s'agit maintenant de faire prévaloir la liberté du sujet en face de la tyrannie exercée par le dogme. Et ce qui caractérise cette seconde période, c'est que cet essai d'émancipation ne peut avoir lieu à l'égard de quelques dogmes isolés ; il doit porter sur l'ensemble de la doctrine ; il s'agit d'efforts accomplis au nom d'un principe commun, avec un sentiment croissant et toujours plus distinct de la tâche à accomplir. C'est là ce qui distingue essentiellement le dogme du moyen âge de celui de l'ancienne église, c'est là ce qui donne à la scolastique une si grande importance, comme forme nouvelle de la conscience dogmatique.

La scolastique s'efforce avant tout d'enlever au dogme ce qu'il a d'extérieur, d'immédiat ; il s'agit de s'assimiler ce qui est empiriquement donné, et qui repose exclusivement sur l'autorité de l'église ; ne se contentant pas de croire, les scolastiques veulent savoir, comprendre ce qui est déjà objet de foi. Le dogme est sans contredit vrai en lui-même, mais justement pour cela sa vérité doit pouvoir être prouvée. La scolastique

prétend se rendre compte de ce qu'il y a de rationnel dans le dogme. Bien qu'à la suite des démonstrations de la scolastique le dogme demeure exactement ce qu'il était antérieurement, l'attitude prise par la conscience est tout autre. La conscience s'est assimilé plus ou moins le dogme ; quoique dans un sens limité, il s'est établi entre elle et lui un certain accord. Il y a progrès, car l'esprit s'efforce de briser des chaînes qu'il a lui-même forgées. Malgré tout cela la scolastique était entrée dans une voie qui ne pouvait conduire au but. Tout en poursuivant l'émancipation du sujet, elle le laissa plus asservi que jamais. Le dogme ne perdit jamais ce caractère extérieur qu'elle s'efforçait de lui enlever ; il demeura toujours une barrière infranchissable, un point de départ, une hypothèse absolue au-dessus de laquelle l'esprit scolastique ne put jamais s'élever. Voilà pourquoi tous les moyens que la scolastique mit en œuvre pour s'assimiler le dogme furent exclusivement formels ; on se contenta de grouper les raisons pour et contre, de le soumettre à une analyse logique, de faire valoir toutes les considérations en faveur de ce qui devait être prouvé, c'est-à-dire de ce qui était déjà supposé vrai. Bien que la tendance de la scolastique fût éminemment rationnelle, on n'aboutit jamais proprement à une rupture avec le dogme. Quand le doute se montra, il n'alla jamais bien au fond des choses. On eut beau examiner le dogme sous toutes ses faces, il demeura essentiellement le même. Tous les efforts en vue de lui donner une grande clarté formelle, de le rendre rationnel eurent pour effet, bien loin d'émanciper le sujet, de l'enchaîner toujours plus à l'objet. L'esprit succombe sous la masse des matériaux que la scolastique réunit pour exposer systématiquement la doctrine ecclésiastique. Il est impossible d'imaginer un esclavage plus oppressif que celui du formalisme qui envahit la théologie.

De là l'absolue nécessité d'entrer dans une troisième phase qui permettrait de réaliser l'idéal que le moyen âge avait poursuivi en vain. Celui-ci était parti de l'hypothèse parfaitement juste qu'il devait y avoir une entente possible entre l'esprit et le dogme, par suite du lien intime qui les rattachait l'un à l'autre. Mais, pour arriver à constater cet accord, au lieu de supposer

le dogme parfaitement exact, il fallait débiter par s'assurer de sa vérité. On ne devait pas craindre de le dominer pour rompre avec lui, dès qu'il présenterait à la conscience des éléments non assimilables. Or, grâce au caractère que la scolastique avait imprimé à la dogmatique, ces éléments-là devaient abonder.

Si jusque-là la conscience religieuse s'était sentie identique avec le dogme, il se fit une scission qui les mit dans une hostilité irremédiable. Le sujet acquit le sentiment de sa liberté ; il ne tint plus pour vrai le principe sur lequel le dogme reposait ; il dut en chercher un autre essentiellement différent. On mit donc en avant le principe de l'autorité de l'Ecriture seule, reposant à son tour sur cet axiome que la conscience ne doit reconnaître pour vrai que ce que la raison lui présente comme revêtu de ce caractère. Le sujet émancipé sent qu'il doit pouvoir se trouver d'accord avec la vérité qui constitue le contenu essentiel du dogme. Malheureusement le principe nouveau ne prévalut pas dans la chrétienté tout entière. Tandis que les uns s'émancipaient au nom du principe nouveau, les autres ne voulurent pas en entendre parler et demeurèrent toujours plus enchaînés à l'ancien point de vue.

Cette période nouvelle sera ainsi dominée par l'antithèse du protestantisme et du catholicisme. Le progrès ne s'effectua donc que dans un cercle déterminé, tandis qu'à côté on se constituait en réaction. Le principe nouveau, déjà sous ce point de vue, trouva dans la conscience de l'époque des limites qu'il ne put rompre ; dans le sein du protestantisme lui-même, il rencontra des difficultés de divers genres qui arrêtaient son libre essor. Il dut essayer bien des résistances avant d'arriver à s'affirmer avec la pleine et entière conscience de ce qu'il devait être. Il fallut bien du temps et des controverses avant que les protestants eux-mêmes arrivassent à se rendre, clairement compte de ce qui était impliqué dans leur principe. Un des résultats les plus importants de ce développement dogmatique, c'est que les rapports purement formels et extérieurs établis entre la théologie et la philosophie prirent fin. Ces deux sciences furent forcées de se toucher par ce qu'elles avaient de central, de se préoccuper des mêmes intérêts. La théologie

sentit toujours mieux qu'elle ne pouvait s'acquitter de sa mission qu'en se plaçant au point de vue de la liberté, qui est éminemment celui de la philosophie. On abandonna toujours plus l'axiome du moyen âge qui admettait deux vérités, l'une en théologie, l'autre en philosophie. Il n'y a évidemment qu'une vérité, par conséquent l'opposition entre la théologie et la philosophie doit tendre toujours plus à disparaître.

Revenons à la méthode en vue de laquelle nous avons dû entrer dans ces détails. Elle doit donc consister à suivre, à reproduire le mouvement immanent du dogme lui-même. Dès que l'histoire des dogmes forme un tout, un ensemble, une évolution, un procès dont les phases sont déterminées par les éléments qu'il contient; du moment où tout ce qui précède est la présupposition nécessaire de ce qui suit et ce qui vient après le résultat inévitable de ce qui l'a précédé, si bien que les formes diverses du dogme ne puissent être considérées que comme les phases, les moments d'un principe un, la vraie exposition historique sera celle qui présentera ce fait dans tout son jour. De toutes les méthodes la plus défectueuse sera celle qui perdra de vue l'ensemble pour s'arrêter aux détails, au côté extérieur et accidentel des choses, sans jamais s'élever jusqu'à l'esprit qui seul peut être le principe moteur de tout le mouvement. Toute l'évolution du dogme s'accomplit entre deux pôles qui doivent finir par se rencontrer dans l'unité de l'objectivité et de la subjectivité. D'une part nous avons le dogme dans sa vérité objective que l'esprit est appelé à s'assimiler en se convainquant toujours plus de sa certitude; d'autre part la certitude du sujet n'est pas moins absolue; il faut qu'elle coïncide pleinement avec celle du dogme. C'est entre ces deux points extrêmes que s'accomplit toute l'évolution du dogme, qui n'est autre que le travail de l'esprit se livrant à des efforts incessants pour arriver à s'assimiler en toute liberté le contenu absolu du dogme. Dans chaque forme nouvelle qu'il prend, il faut voir une tentative nouvelle de l'esprit de mieux s'assurer de la vérité, de mieux s'en approprier le contenu. Mais on a beau progresser, on sent toujours que la dernière formule est inadéquate comme le reste; voilà pourquoi, une fois commencé, le travail d'assimi-

lation ne peut être arrêté; il porte en son sein le principe même du mouvement; l'idée doit parcourir toutes les phases; il faut qu'il y ait, par conséquent, des formes de la conscience subjective servant à exprimer l'union, la pénétration intime et l'accord de l'objectivité et de la subjectivité. Sans un terme pareil, le travail de l'esprit serait tout à fait inutile, une évolution, un procès à l'infini qui n'aboutirait à rien. Du moment donc où l'on se représente le développement du dogme comme un procès immanent, il faut partir de la supposition que dès le point de départ le dogme n'est pas étranger à la nature de l'esprit; qu'il n'est que l'esprit qui, s'étant pris lui-même pour objet, est occupé à se réconcilier avec lui-même dans cette antithèse de l'objectivité et de la subjectivité.

Le cours entier de l'histoire des dogmes devient, par conséquent, une évolution continue qui n'est autre que celle de l'esprit lui-même. A ce titre, l'histoire des dogmes renferme un élément critique et on peut dire qu'elle est sa critique ou qu'elle aboutit à résoudre les dogmes en pensées. C'est là le côté négatif de l'évolution correspondant au côté positif qui vient d'être signalé. Le dogme ne peut se livrer à toutes les évolutions qui viennent d'être signalées sans prendre une attitude négative à l'égard de tout ce qu'il laisse en arrière en avançant. On ne peut adopter une formule nouvelle qu'après avoir reconnu l'insuffisance de celle qui a régné jusqu'alors. Le principe même du mouvement consiste en ceci que les formules ne peuvent jamais reproduire l'essence de la chose que d'une façon inadéquate, ce qui pousse la conscience à en chercher sans cesse de nouvelles, vu qu'elle ne peut prendre son parti de la contradiction qu'elle constate. L'édifice ne paraît s'élever que pour s'écrouler sur lui-même; l'histoire semble destinée à n'être qu'un changement incessant de formules, servant à manifester clairement tout ce qu'il y a d'accidentel et de fini dans les formes diverses que le dogme revêt successivement. Tout le développement historique n'aurait donc que le résultat négatif de justifier la pleine et entière liberté de la conscience à l'égard de tout dogme déterminé. La réformation déjà, nous l'avons vu, a pris cette position critique à l'égard du dogme reçu. Ce

qui distingue essentiellement le protestantisme du catholicisme, c'est la critique ; et plus le principe du protestantisme a été se développant dans toute sa pureté, plus on a vu l'élément critique gagner en importance. Mais il faut qu'à cela vienne s'ajouter l'élément positif. Tout en montrant comment le dogme se dissout lui-même à mesure qu'il se forme ou se transforme, la vraie méthode de présenter l'histoire doit s'attacher à signaler ce qu'il y a de permanent et d'impérissable dans le dogme.

IV. — *Les périodes de l'histoire des dogmes.*

La division des périodes résulte de la méthode. Il faut reproduire dans l'exposition historique les grandes phases qui marquent le mouvement même du dogme. Il y a donc trois grandes masses (ancienne église, moyen âge, réformation) dans lesquelles se divisent naturellement les matériaux de l'histoire. Ces trois périodes peuvent à leur tour se subdiviser en trois autres. Ici encore il faut éviter tout arbitraire ; les divisions de l'exposition doivent correspondre au mouvement intérieur de l'idée elle-même. Baumgarten-Crusius a d'abord admis douze périodes, ce qui a pour résultat de tout confondre sans marquer suffisamment les traits caractéristiques de chaque époque. Hagenbach a aussi admis une division défectueuse qui implique que la doctrine de l'église est toujours demeurée la même, pour l'essentiel. En dépit de la prédilection qu'on peut avoir pour le système ecclésiastique, l'histoire est là pour montrer avec la dernière évidence que les choses ne se sont jamais passées ainsi. Tout cela tient à l'erreur qui fait considérer les diverses formules, que le dogme a successivement revêtues, comme en étant des parties constitutives. L'essentiel n'est pas de savoir si le dogme existe et s'il jouit de la sanction ecclésiastique, mais bien de déterminer l'importance qu'il a pour la conscience de l'époque, car après tout il n'existe qu'en tant qu'il est objet de foi. Plus on tiendra compte de ce fait, mieux on apprendra à saisir l'histoire des dogmes tout entière comme une évolution de la conscience cherchant à s'assimiler le dogme, plus on comprendra que les dogmes n'ont pas en eux-mêmes une existence objective, qu'ils

n'existent pas comme une chose en soi, indépendamment de la conscience, mais bien à titre de formes de la conscience individuelle qui doivent changer avec celle-ci suivant les époques. L'histoire doit sans doute être considérée comme le mouvement objectif du dogme lui-même, mais cette objectivité du point de vue n'empêche nullement de prendre la base d'observation dans la conscience même du sujet. En effet, le dogme lui-même implique l'élément subjectif, car enfin l'évolution du dogme n'est autre que celle de l'esprit lui-même qui possède dans le dogme, en lequel il s'est objectivé, à la fois son côté objectif et son côté subjectif.

Tout ce qui précède nous permet de trancher la question subsidiaire sur la valeur de la méthode systématique, dogmatique, synthétique s'attachant à l'ordre des choses et de la méthode chronologique qui se préoccupe surtout de l'ordre dans le temps. En suivant la première on expose les dogmes d'après l'ordre qu'ils occupent dans la dogmatique et on signale d'une manière continue les modifications qu'ils ont subies pendant le cours des diverses périodes. Suivant la marche des temps, la seconde méthode passe dans une même période d'un dogme à l'autre, en exposant les opinions et les systèmes auxquels ils ont donné lieu. Si la première méthode a le grand avantage de faire ressortir les changements divers qu'un dogme subit dans le cours des siècles, elle a l'inconvénient de trop l'isoler de son milieu et des circonstances diverses au milieu desquelles il a pris naissance. La méthode chronologique a l'avantage de ne pas séparer ce qui se présente réuni d'après la nature des choses. Elle fait voir comment, dans les diverses périodes, les dogmes sont devenus tour à tour l'objet de l'examen dogmatique, et elle peut exposer sans interruption les doctrines et les systèmes qui se sont fait remarquer. La difficulté particulière de cette méthode c'est de réussir à s'attacher à l'exposition des choses sans trop se préoccuper des personnes. En s'en tenant à l'ordre chronologique, on tombe dans beaucoup de répétitions et on manque d'un fil conducteur auquel puissent être rattachés tous les détails qui ont de l'importance pour l'histoire. La méthode chronologique est insuffisante parce qu'elle

doit interrompre sa marche pour donner place à bien des choses plus importantes qu'on ne le croirait d'abord et qui ne sont pas fournies par l'ordre des temps.

On a reconnu depuis longtemps que le mieux serait de combiner ce qu'il y a de bon dans chacune de ces deux méthodes. Mais il arrive fort souvent qu'au lieu de combiner ces deux méthodes on les juxtapose, en laissant chacune d'elles former un tout indépendant. En vertu d'une distinction tout à fait arbitraire, la méthode chronologique s'attacherait à exposer l'élément général, tandis que la méthode systématique relèverait l'élément spécial. Les deux méthodes devraient donc se pénétrer et se combiner pour en former une seule qui serait la vraie. Ce résultat ne peut être obtenu qu'au moyen d'une division de l'histoire en périodes, résultant de la nature même des choses. On fait droit à l'élément historique, qui doit toujours être respecté, en admettant la division en périodes, mais dans le sein de chacune il faut aussi exposer les dogmes particuliers d'après l'ordre qu'ils doivent occuper pour former un tout organique, un système. On fait ainsi ressortir la physionomie dogmatique de chaque période, en signalant les divers traits qui la caractérisent, en présentant chacun avec la perspective convenable et variable. On voit ainsi comment et dans quelles circonstances chaque dogme devient tour à tour centre de gravité. Toutes les périodes réunies nous présentent alors les diverses phases du dogme dans le cours de son développement, avec les formes diverses qu'il revêt pour correspondre à la conscience dogmatique de chaque époque. L'histoire entière apparaît alors comme extrêmement variée, mais elle n'en est pas moins le produit nécessaire de la nature même des choses, le théâtre du développement organique de la conscience chrétienne éminemment une. Afin de faire à l'élément général la place qui lui revient, et pour que le particulier puisse apparaître comme la manifestation du premier, il convient d'ouvrir chaque période par une introduction. On présente ainsi la notion encore abstraite dans son unité pour la voir ensuite s'épanouir et se briser dans des éléments divers.

V. — *Rapports de l'histoire des dogmes et de l'histoire de la philosophie.*

Ces rapports sont des plus intimes. Les problèmes sont souvent les mêmes pour les deux sciences, et, particulièrement de nos jours, les changements les plus importants que les dogmes ont subis sont venus de la philosophie. Sans une culture philosophique étendue il ne saurait être question de pénétrer bien profond dans l'intelligence de l'histoire des dogmes. En outre, l'histoire de la philosophie ne saurait être considérée comme une simple science auxiliaire de celle des dogmes. Leur rapport est tellement intime qu'elles doivent être regardées comme les deux portions d'un même tout. L'objet est le même, la recherche du vrai, de l'absolu; la seule différence, c'est qu'en théologie l'étude se meut sous la forme du dogme chrétien. Mais cette forme ne saurait être quelque chose d'arbitraire, de purement extérieur à l'esprit humain; c'est une forme de la pensée que l'esprit humain lui-même se donne; c'est une forme de la conscience résultant du développement même de cette dernière. Voici encore un fait qui milite en faveur de notre thèse. Dans la période la plus productive du dogme on a justement vu la pensée philosophique tourner toujours plus à la théologie, telle qu'elle constitue le contenu de l'histoire des dogmes. Le cas est le même que pour l'histoire de l'église, qui dans telle période absorbe l'histoire universelle. Il n'y a aucun mouvement intellectuel qui soit indépendant du dogme et l'histoire de celui-ci se borne en bonne partie à montrer comment l'esprit de libre recherche vient expirer dans les bras de la foi qui l'étouffe. Cette invasion réciproque de ces deux sciences dans leur domaine respectif doit avoir une cause d'autant plus profonde qu'elle est plus étendue. On ne peut s'en rendre compte qu'en y voyant une phase de l'évolution historique dans laquelle se meut l'esprit. Mais la chose demande à être prise un peu de haut pour être bien comprise.

La religion et la philosophie sont identiques dans l'esprit dont elles sont deux phénomènes de forme essentiellement différente. Ce qui caractérise la religion, c'est que son contenu

se présente à l'esprit comme lui venant d'une manière absolue, par la révélation extérieure. Et, bien que celle-ci ne renferme en elle rien qui contredise la raison, elle a son origine en dehors de la raison; aussi n'existe-t-elle que sous forme de représentation, comme quelque chose de donné d'une manière immédiate qui ne s'est pas encore réconcilié avec la conscience intellectuelle. Dans la philosophie, au contraire, l'esprit contemple la vérité comme lui étant immanente, comme le fruit de sa propre activité. Le particularisme propre à l'ancien monde se manifeste en ce que ces deux formes de l'esprit, la religion et la philosophie, s'y présentent comme entièrement séparées, et l'opposition de la religion et de la philosophie se reproduit également par celle de l'orient et de l'occident. La plus pure expression de l'orient, le judaïsme, trouve dans la forme religieuse l'exposant exclusif de sa vie intellectuelle; la philosophie, dans cette civilisation, ne s'élève jamais jusqu'à une position indépendante. En occident, chez les Grecs, la philosophie atteint son développement organique complet; elle prend place parmi les plus beaux phénomènes de l'esprit humain, n'ayant pas une moins haute portée historique que la religion de l'Ancien Testament. Le plus beau fruit du développement de ces deux tendances principales, c'est la fusion de ces deux particularismes dans un universalisme qui les domine. La dispersion des Juifs dans le monde connu et la fondation du royaume d'Alexandre contribuèrent puissamment à amener cette grande évolution. Le merveilleux résultat de cette puissante synthèse fut la philosophie religieuse d'Alexandrie, telle qu'elle nous apparaît dans le système de Philon.

D'une part le judaïsme, jusque-là exclusif et fermé, s'ouvre à l'influence étrangère, ce qui amène une transformation de la conscience religieuse des Juifs; d'autre part, la philosophie grecque dit son dernier mot sous la forme d'une philosophie de la religion. On admet en général que cet événement aurait coïncidé avec une complète décadence de la philosophie grecque dont la sève serait décidément tarie. Mais ce n'est là saisir que le côté négatif de cette grande période. Il convient aussi de tenir compte d'un principe nouveau et important qui va

faire époque. D'un autre côté, il ne faut pas méconnaître qu'en s'élevant jusqu'à l'universalisme l'esprit passe du point de vue de la subjectivité à celui de l'objectivité, du point de vue de l'immanence qui était celui de la conscience philosophique, à celui de la transcendance qui caractérise la religion et la révélation. L'esprit philosophique grec ayant perdu sa productivité et son énergie, c'est sous la forme de la philosophie religieuse que s'effectue le renouvellement de la vie intellectuelle. Le subjectivisme qui avait caractérisé la philosophie grecque aboutit au scepticisme : l'esprit subjectif reconnut qu'il ne possédait pas en lui-même la vérité. Sous peine de renoncer définitivement à toute vérité, ce qui est impossible au scepticisme lui-même, on devait compléter ce point de vue négatif en proclamant que la vérité se trouve cependant hors du sujet, qu'elle réside d'une manière absolue en Dieu, d'où elle ne peut parvenir jusqu'à nous qu'au moyen de révélations surnaturelles. C'est là la transition de la philosophie à la religion. Dans la dernière école de la philosophie grecque, le néoplatonisme, l'élément négatif et subjectif se transforme en une objectivité transcendante. Dieu, l'absolu, domine la conscience individuelle : toute vérité apparaît d'origine divine et comme fruit d'une révélation. Cela nous explique un des traits les plus caractéristiques du néoplatonisme. Il s'attache aux traditions religieuses, aux symboles et aux mythes, dans lesquels il compte trouver une antique vérité divine : il aspire à être une rénovation religieuse. C'est là pour nous le trait fondamental. La philosophie se charge elle-même de faire tomber les barrières qui la séparent de la religion, et, en sachant contempler sous les formes religieuses l'élément un et divin s'épanouissant librement à l'abri de l'étroitesse et du particularisme des nationalités, elle élargit à l'infini la conscience humaine. Mais en tout ceci on partait d'une hypothèse qui s'imposait à la conscience philosophique comme indiscutable, du fait immédiat d'une révélation à l'égard de laquelle l'esprit subjectif était tenu de prendre une attitude purement passive et réceptive.

Le néoplatonisme est un des deux grands courants de cette

époque nous présentant la fusion de la philosophie grecque avec les religions de l'orient. Le second est la philosophie juive d'Alexandrie, qui nous montre le judaïsme brisant ses étroites limites nationales, se sentant attiré vers la philosophie grecque, mais ne lui donnant accès que pour la subordonner au principe de la religion mosaïque qui, dans cette conscience religieuse élargie, doit toujours demeurer le principe déterminant. On ne peut se rendre compte de la philosophie juive d'Alexandrie qu'en admettant chez les Juifs le développement de besoins spéculatifs. C'est qu'une religion a beau être positive et traditionnelle, tôt ou tard il doit arriver un moment, avec le progrès du développement et de la culture, où l'esprit, ayant acquis la conscience de lui-même, s'élève au-dessus des formes reçues pour se rendre compte de la religion établie, en appelant à son aide la réflexion et la spéculation. La philosophie juive d'Alexandrie fut la résultante de circonstances nouvelles qui obligèrent les Juifs à sortir de leur petit monde étroit pour s'habituer à respirer un air plus libre dans de plus vastes horizons. Plus le judaïsme rompt avec le particularisme, en sentant le besoin d'une culture philosophique plus étendue, plus il se trouve porté à l'émancipation spirituelle. Alexandrie était à tous égards la ville qui mieux qu'aucune autre pouvait servir de théâtre à cette évolution du judaïsme traditionnel. Les besoins de spéculation éveillés, les Juifs devaient être attirés par le platonisme, philosophie éminemment idéale et aspirant à l'absolu. Bien qu'on s'émancipe et qu'on rompe avec la tradition pour respirer à l'air libre, la pensée philosophique part, d'une manière plus précise encore que dans le néoplatonisme, de l'hypothèse de la religion positive. Le Juif d'Alexandrie avait beau s'intéresser à la spéculation, il n'en était pas moins enchaîné par l'autorité de l'Ancien Testament; c'étaient là des limites qu'il ne pouvait franchir sous peine de devenir entièrement infidèle à sa conscience juive; il ne pouvait donner accès aux idées nouvelles qui l'assaillaient de toutes parts qu'autant qu'il demeurerait convaincu de leur identité avec le contenu de l'Ancien Testament.

L'interprétation allégorique des livres sacrés, à laquelle il eut recours pour les mettre d'accord avec ses idées spéculatives, témoigne des efforts auxquels il dut se livrer pour concilier des éléments si hétérogènes.

L'allégorie fut le lien mystérieux destiné à ramener à l'unité des éléments si divers; ce fut le moyen de mettre d'accord la spéculation, vers laquelle on se sentait attiré, avec le point de vue de l'Ancien Testament qui ne pouvait être abandonné : car, aussi longtemps qu'il demeurait l'unique source de la vérité, on ne pouvait admettre que les principes sanctionnés par lui. On dut donc trouver les idées nouvelles dans les livres de Moïse, ce qui ne put avoir lieu qu'en introduisant dans la lettre un esprit tout nouveau. Les livres saints furent comme une pure forme pour un contenu qui leur était entièrement étranger, mais qu'on s'imaginait, avec la meilleure foi du monde, tirer du texte, tandis qu'en réalité on en était rede-
vable à la spéculation. Les deux éléments qu'on fut ainsi amené à distinguer dans l'Ancien Testament devaient être dans le même rapport que l'esprit et la lettre, l'âme et la corps, le contenu et la forme, l'intérieur et l'extérieur. Mais comme l'élément spéculatif qu'on prétendait dégager des livres saints, devait en constituer l'esprit et l'âme, ce fait montre clairement combien ces Juifs allégorisants s'étaient, sans s'en douter, éloignés du point de vue mosaïque. Et cependant, d'un autre côté, l'arbitraire violent au moyen duquel on se trompait soi-même en faisant usage de l'allégorie, montre jusqu'à quel point la conscience philosophique et religieuse était encore enchaînée aux formes de l'Ancien Testament. Le Juif ne pouvait s'assimiler rien qui ne se présentât sous les formes de l'Ancien Testament; pour la forme du moins les éléments spéculatifs nouveaux se trouvaient enchaînés à certaines expressions impliquées dans la notion même de religion, conséquemment par une hypothèse absolue impliquée dans la religion. Considérés de ce point de vue-là, le néoplatonisme et la philosophie juive d'Alexandrie nous apparaissent comme des phénomènes parallèles et du même genre. L'allégorie, spécialement

cultivée par les Juifs, joue aussi son rôle dans le néoplatonisme, comme elle s'associe d'une manière générale au caractère symbolique et mystique des religions anciennes.

Nous voyons donc dans le néoplatonisme et dans le judaïsme alexandrin des phénomènes appartenant sans contredit à l'histoire de la philosophie, mais ayant en même temps des relations essentielles avec l'histoire des dogmes chrétiens. Des écrits des néoplatoniciens et de ceux de Philon on peut tirer, construire un système de dogmes en tout semblable à celui que fournissaient les écrits des Pères de l'église. Le système de Philon, en particulier, tient de si près à celui de la théologie chrétienne du premier siècle qu'on pourrait être presque tenté de voir dans le dernier une continuation du premier. Au lieu d'une franche philosophie, on voit apparaître cette façon de dogmatiser spéciale à la théologie chrétienne, une spéculation ne manquant sans doute pas de contenu spéculatif, mais la pensée philosophique éminemment libre est enchaînée dans des formes religieuses ; elle part d'une hypothèse qui lui impose des limites, elle doit avoir son début, non pas en elle-même, mais dans la foi. On voit donc le lien intime qui rattache l'une à l'autre l'histoire des dogmes et celle de la philosophie. La philosophie religieuse d'Alexandrie fait à tel point la transition, que le même fleuve qui, jusqu'à présent, a eu son cours dans l'histoire de la philosophie, va changer de lit pour continuer sa course pendant des siècles sous le nom d'histoire des dogmes. Au fond il n'y a plus d'histoire de la philosophie ; tout ce qui, à partir de ce moment, doit rentrer dans l'histoire de l'esprit humain a reçu du dogme chrétien ses formes, son cachet, sa couleur, et s'y rattache plus ou moins : toute pensée est exclusivement déterminée par le dogme et par la foi ecclésiastique. Reste à savoir la position que prend ici le christianisme comme point de départ du dogme.

Considéré comme une forme que l'esprit s'est donnée dans un moment déterminé, le christianisme doit être contemplé du même point de vue que les phénomènes qui viennent de nous occuper. Tous ces faits ont leur centre le plus intime dans le besoin que l'esprit éprouve de généraliser, d'universaliser tout

ce qui est étroit, national, particulier; de pénétrer dans un monde plus large, plus étendu, afin d'arriver à la vraie conscience de lui-même dans cet élément général s'épanouissant dans cette sphère nouvelle et qui seul constitue ce qui est vrai et essentiel. Si cette tendance à l'universalisme est déjà manifeste dans le judaïsme alexandrin et dans le néoplatonisme, le christianisme est au contraire l'universalisme le plus pur. L'esprit nous y apparaît dépossédé de tous les éléments particularistes dont il est toujours demeuré entaché dans les formes antérieures de son existence; la conscience de l'esprit n'arrive à l'unité parfaite, à l'accord définitif avec elle-même que dans le général, l'absolu, qui est le principe même du christianisme. Le triste état de la société au moment où le christianisme fit son apparition obligea l'esprit à rentrer en lui-même, et, grâce à ce recueillement dans lequel il dut se dépouiller de tout ce qu'il y avait dans sa subjectivité de faux et de fini, il se donna une nouvelle forme d'existence qui ne pouvait être qu'un retour à l'objectivité, à ce qui est, à Dieu. Voilà pourquoi le christianisme fit son apparition dans le monde, non pas comme philosophie, mais comme religion. Toutefois, sous ces formes religieuses, en qualité de révélation divine, il était quelque chose de donné d'une manière absolue, mais immédiate, qui ne pouvait pas être tout d'abord objet de science, mais objet de foi. Le dogme chrétien a donc son point de départ dans la foi; il est lui-même la foi sous forme de représentation, et toute pensée se rapportant au dogme, pour si libre qu'elle soit d'ailleurs, ne peut avoir son principe déterminant que dans la foi seule. C'est en cela que consiste la grande différence entre l'histoire de la philosophie et celle des dogmes; dans celle-ci la pensée prend une tout autre forme, celle de la foi; la pensée aspire à pénétrer toujours plus le contenu de la foi, à s'y objectiver. Il arrive enfin un moment où le contenu entier de la foi est épuisé; la pensée libre forme alors un tout complet, un système formé de dogmes déterminés par une autorité extérieure, une pensée devenue transcendante et extérieure à elle-même.

Ritter présente autrement les rapports de l'histoire des dogmes et de l'histoire de la philosophie. Dans la pensée de s'oppo-

ser à ceux qui prétendent qu'aux premiers siècles de l'église et chez les scolastiques, la philosophie s'est formée au service de la doctrine ecclésiastique, il insiste sur une philosophie chrétienne dont la patristique aurait formé la première période. Si Ritter veut dire que les prétendus philosophes de l'époque se sont bornés à appuyer, au moyen de considérations philosophiques, un système théologique déjà admis, ce n'aurait plus été que de la sophistique. Entend-il simplement dire par là que les Pères et les scolastiques ont été tellement gagnés par la doctrine officielle que toutes leurs recherches n'ont eu pour but que d'en dégager le sens clair et net, c'est réduire à zéro la philosophie de ces temps-là, car enfin la libre recherche en constitue l'essence. On part toujours de la supposition que le christianisme et la doctrine ecclésiastique n'ont fait que nuire à la philosophie. Mais, bien loin d'avoir entraîné et asservi la philosophie, le christianisme l'a conduite, et il en a étendu les horizons en lui imprimant un mouvement nouveau et en lui présentant de profonds problèmes à sonder. Il est résulté de tout cela que la philosophie s'est d'abord préoccupée avec une prédilection marquée de la vie religieuse de l'humanité, ce qui a été une exagération. Mais sans de pareilles exagérations il ne s'accomplit jamais de grande évolution dans le sein de l'humanité.

A la rigueur, le terme philosophie chrétienne n'est pas mal choisi pour désigner la tournure nouvelle prise par la spéculation après l'avènement du christianisme ; seulement, qu'on ne prétende pas attribuer à la philosophie une indépendance qu'elle n'a pas eue à cette époque. Au fond, Ritter lui-même est obligé de concéder que jusqu'à la scolastique inclusivement il n'y a pas eu de philosophie comme science complètement indépendante ; que ce qu'il dit pour caractériser ce qu'il appelle la philosophie chrétienne, implique qu'elle avait son point de départ dans la foi ; qu'elle ne se mouvait que dans la sphère du dogme chrétien ; qu'elle avait une tendance plutôt théologique que philosophique. Chez Origène, sans doute, l'élément de la libre pensée s'accuse plus fortement que chez d'autres, mais, ce Père part toujours des faits chrétiens. Du reste, l'opposition que sa tendance provoqua montre assez qu'elle n'était pas dans l'es-

prit du temps. Si l'on veut à tout prix désigner par le terme de philosophie chrétienne ce qui ne fut au fond que de la théologie, ce ne peut, en tout cas, avoir été que de la philosophie religieuse comme celle d'Alexandrie. La philosophie païenne qui doit faire la contrepartie de la philosophie chrétienne ne peut être sortie de la religion païenne, puisqu'elle est provenue de la complète insuffisance de celle-ci. La philosophie chrétienne s'est au contraire développée avec la foi. Ce qui distingue les deux philosophies c'est que celle des païens n'avait rien de religieux, tandis que celle des chrétiens ne se comprendrait pas sans la base religieuse. Cette conception nouvelle de la philosophie ne peut s'expliquer que par le changement qui s'était effectué dans la conscience humaine. Quand on parle d'une histoire de la philosophie chrétienne, c'est surtout pour maintenir la continuité de la tradition philosophique dont le fil ne doit jamais avoir été interrompu. Toutefois, que cette préoccupation légitime ne fasse pas méconnaître la différence entre la philosophie d'une part et la religion et la théologie de l'autre. La continuité de l'esprit, toujours identique à lui-même, doit être cherchée dans ce fait que la philosophie et la théologie sont au même titre des formes, des moments, des phases diverses de l'esprit occupé à se retrouver lui-même.

S'il est de la nature de l'esprit qu'à un moment donné l'histoire de la philosophie se transforme en théologie et que la libre pensée soit enchaînée par la foi, il n'est pas moins de la nature de l'esprit de briser un jour ces chaînes théologiques qu'il s'est données. Après s'être objectivé dans le dogme, en s'y créant tout un monde qui lui est étranger et transcendantal, l'esprit se retire de cette objectivité pour rentrer en lui-même. Le dogme doit être dépouillé de la forme extérieure qu'il a revêtue pour être ramené à son principe intérieur dont le siège se trouve dans l'essence même de l'esprit.

Après que l'histoire de la philosophie est allée se perdre dans celle des dogmes qui l'a absorbée, elle s'en affranchit et rompt avec elle. La rupture s'annonce déjà dans la scolastique : ce sont des préoccupations exclusivement philosophiques qui ont donné naissance aux luttes des réalistes et des nominaux. Pour si

faible que soit ce premier mouvement, l'histoire de la philosophie commence à conquérir un terrain qui lui est propre. Mais ce n'est qu'après le mouvement d'émancipation de la réformation qu'elle commence proprement comme science indépendante, avec Descartes et Spinoza. Dès qu'elle eut ainsi conquis sa position indépendante, elle ne tarda pas à avoir des rapports avec la théologie : les deux sciences agirent l'une sur l'autre. La libre pensée fit toujours plus invasion dans le domaine de la théologie, qui ne put se soustraire à la nécessité de soumettre ses dogmes à une assimilation rationnelle. La théologie et la philosophie furent ainsi amenées à trouver leur contenu commun dans l'idée de l'absolu qui a pour les deux la même importance. De nos jours, les rapports entre les deux sciences sont devenus tels qu'une histoire des dogmes qui ne serait pas pour l'essentiel une histoire de la pensée spéculative appliquée à la théologie et à la religion, se mettrait en opposition avec toute la tendance scientifique de l'époque. C'est aujourd'hui la préoccupation philosophique qui est le point de vue dominant dans l'histoire du dogme. Dans la question des rapports de l'histoire des dogmes et de celle de la philosophie, nous voyons se reproduire les mêmes phases dialectiques que dans le cours du développement du dogme lui-même.

VI. *Histoire de l'histoire des dogmes.*

L'histoire des dogmes, étant essentiellement une histoire, doit se borner à suivre le mouvement même du dogme pour arriver à en obtenir conscience. L'histoire objective devient subjective quand l'homme acquiert conscience de l'objet qui se trouve placé devant lui. Le sujet doit donc se borner à laisser la chose, telle qu'elle est en elle-même, se refléter dans sa conscience. Mais ce n'est qu'après avoir pris tour à tour diverses attitudes à l'égard de l'objet que la connaissance du sujet, à l'égard de celui-ci, arrive à n'être que la chose elle-même considérée du côté subjectif. Dans le sentiment de sa liberté subjective, l'homme n'est que trop disposé à mêler ses propres idées à l'histoire même des choses, à les déterminer

d'après son opinion, au lieu de se laisser déterminer par elles. Cela nous explique pourquoi l'objectivité de l'histoire est conçue de si différentes manières. Ce n'est qu'à la suite de plusieurs tâtonnements qu'on s'élève jusqu'à une vraie objectivité; de sorte que ce qui est objectivement arrivé a de nouveau son histoire subjective. Il faut que l'homme apprenne à abdiquer devant l'objet et à faire, dans l'intérêt même des choses, abstraction de ses préoccupations et de ses intérêts à lui. Plus le point de vue subjectif prédomine, plus l'exposition des choses est défectueuse. Or, suivant les époques, les préoccupations subjectives ont prévalu de diverses façons. Une tractation scientifique de l'histoire des dogmes doit principalement signaler les préoccupations subjectives des époques diverses dans leurs différentes tendances, montrer ce qu'elles ont d'exagéré et établir comment l'homme en est venu à se dégager toujours plus de sa subjectivité pour prendre à l'égard du dogme une attitude objective. Mais, avant de prendre une certaine position historique à l'égard du dogme, il est indispensable que celui-ci ait déjà parcouru une certaine partie de sa course. Il ne peut, en effet, y avoir d'histoire que s'il s'est déjà passé une certaine série d'événements. On atteint de bonne heure ce point-là pour ce qui est de l'histoire du dogme chrétien. Plus les différences d'opinion furent grandes dans les premiers siècles, plus profondes furent les divisions qui en résultèrent, plus on eut de matériaux historiques importants sur lesquels il fallait s'entendre. On dut établir un certain rapport entre les divers phénomènes en relation avec le dogme et expliquer la position que devaient prendre à l'égard du dogme des opinions opposées entre elles. A cette tendance résultant de la nature même des choses vint s'ajouter une préoccupation subjective poussant dans la même direction. Comme la primitive église, et en particulier le dogme manifestaient une aspiration très prononcée vers l'unité, partant de ce fait, on ne pouvait supposer que, depuis le commencement, le dogme eût subi la moindre modification. Subornée par la préoccupation dogmatique, la conscience historique vise à admettre dans le dogme aussi peu de changements que possible d'une époque à l'autre. On partit donc de l'hypothèse de la

stabilité, de l'identité parfaite du dogme avec lui-même ; il ne peut y avoir rien paraissant différer de l'enseignement traditionnel. On n'avait pas le moindre soupçon d'un développement dans le dogme. Et comme dans la pratique on avait grand soin de faire rentrer violemment dans l'unité ou de répudier tout ce qui semblait s'en écarter, on se représentait ces opinions et ces idées comme n'ayant aucun rapport avec le dogme ; elles furent rangées dans le vaste domaine de l'hérésie. La nature et l'essence du dogme n'impliquent nullement des formes diverses, celles-ci ne peuvent être qu'un fruit du caprice subjectif qui, en face de l'unité du dogme, toujours identique à elle-même, se complait dans le besoin de changer et d'innover. C'est là l'hydre dont chaque hérésie est une nouvelle tête ; c'est là l'ancien serpent qui ne peut assez répandre de toutes parts son funeste poison. On n'admit donc que l'opposition entre l'hérésie et la vérité catholique. Si l'on ne voulait voir aucune trace de variation dans le dogme, en revanche l'on prenait plaisir à signaler dans l'hérésie d'incessantes variations. Le trait caractéristique qui sépare les deux domaines c'est que dans celui de l'hérésie il n'y a rien de constant, de permanent : tout se divise à l'infini et se dissout par la contradiction qui lui est inhérente. La différence qui sépare la vérité de l'erreur n'étant pas moins tranchée que celle qui sépare la lumière des ténèbres, la conscience historique se brise en deux ; on arrive à une conception dualiste. Telle est la première position que la conscience subjective prend à l'égard du dogme. Le dogme demeure immuable, toujours semblable à lui-même ; l'hérésie ne cesse de changer, de se modifier, de se contredire. Il ne saurait y avoir d'histoire du dogme puisque celui-ci est censé ne changer en rien ; il ne peut y avoir qu'une histoire des hérésies.

C'est bien sous cette première forme que l'histoire des dogmes a fait son entrée dans le monde, comme le montrent les relations d'Irénée et de Tertullien sur les hérésies de leur temps. On voit que la conscience historique commence à se réveiller. Irénée, en particulier, pour rendre compte de certains phénomènes importants de son époque, se voit obligé de remonter le cours des temps, de donner l'origine des hérésies et de signaler tout

ce qui les concerne. C'est surtout chez Épiphanes et chez Théodoret que nous voyons l'histoire des dogmes prendre une position indépendante sous le nom d'histoire des hérésies. Épiphanes, en particulier, cherche à faire rentrer dans son histoire des quatre-vingts hérésies antérieures ou postérieures au christianisme tout ce qui concerne le dogme en tant que sujet au développement et au changement. Pour mieux le saisir jusque dans ses racines, il remonte jusqu'aux temps antérieurs au christianisme. L'intérêt historique se montre aussi, particulièrement chez Épiphanes, en ce qu'il embrasse dans son étude des opinions qui n'ont pas encore été rejetées comme hérétiques, comme par exemple les enseignements d'Origène. Ce qui montre à quel point la préoccupation était subjective, c'est qu'on s'attachait beaucoup plus à réfuter ces hérésies qu'à les exposer. L'historien ne songe qu'à obtenir une confirmation de ses propres convictions, en réfutant et en rejetant toutes les hérésies qui leur sont contraires. L'objet dont s'occupe l'historien n'a en lui-même aucune valeur, mais uniquement celle que celui-ci lui prête dans l'intérêt de ses opinions. L'unité, l'immutabilité du dogme orthodoxe est l'axiome inébranlable qui sert de point de départ. Aussi, de même qu'on ne s'occupe des hérétiques que pour trouver dans leurs incessantes variations une confirmation des doctrines reçues, quand on se préoccupe des docteurs orthodoxes, c'est uniquement pour trouver dans leurs déclarations une confirmation du dogme officiel. C'est surtout dans divers écrits d'Athanase qu'on trouve des considérations de ce genre. Les Ariens prétendaient, de leur côté, que leur doctrine n'était nullement nouvelle; ils insistaient aussi sur leur accord avec d'anciens Pères. Tout cela impliquait une différence dans le développement du dogme. Mais Athanase se garde bien de faire cette concession. Aussi, quand on lui objecte que Denis, évêque d'Alexandrie, avait des idées ariennes, son principal argument est que ce docteur n'ayant pas été repoussé comme hérétique par d'autres évêques, est mort orthodoxe et a été inscrit sur le catalogue des Pères. On calomnie donc les Pères, quand on prétend qu'ils n'ont pas enseigné la plus pure orthodoxie. Et, pour ne pas compromettre cette prétendue

unité, on va jusqu'à donner des différences bien réelles pour de simples apparences. Tandis qu'Épiphane avait classé Origène parmi les hérétiques, Athanase le range parmi les orthodoxes, sous prétexte que ce qu'il a écrit dans ses recherches et ses discussions n'était pas son opinion vraie. On prétendait se débarrasser des contradictions les plus manifestes en ayant recours à l'idée de l'accommodation. C'est par de pareils tours de force qu'on veut établir l'immutabilité du dogme. Toute variante portant sur le dogme, quand elle n'est pas illusoire, est rejetée comme hérésie. Il n'y a donc pas d'histoire du dogme, mais simplement une histoire des hérésies.

Cette conception dualiste de l'histoire se rattache naturellement à un certain docétisme. Du moment où l'unité et le changement sont dans une opposition telle qu'il n'y a plus de point de contact, tout mouvement dans l'unité, toute différence ne peut avoir son siège que dans la représentation. Mais pourquoi faut-il donc que l'histoire soit d'une monotonie désespérante, d'une incessante identité avec elle-même ? Evidemment c'est parce que l'homme redoute de perdre le centre de gravité de sa conscience dogmatique, du moment où y il aurait la moindre variation, le moindre mouvement, le plus léger changement dans la doctrine officielle. C'est uniquement dans son propre intérêt, parce qu'il ne se sent pas encore assez fort, parce qu'il n'a pas en lui-même une confiance suffisante pour s'appuyer sur ses propres forces, que le sujet ne peut admettre la moindre solution de continuité dans l'histoire ; pour qu'il puisse être d'accord avec lui-même, il faut aussi que tout le soit en dehors de lui. C'est dans le but de prévenir ainsi toute division de la conscience qu'on s'efforce de nier tout développement historique. Tous ces efforts pour chercher à se débarrasser des faits les moins contestables mettent à nu l'étroitesse, l'arbitraire, les faiblesses intellectuelles et morales du sujet. Il redoute la réalité vivante de l'histoire ; il n'ose pas regarder en face ce qu'elle renferme, et dans son grand embarras il prend sur lui de faire subir aux faits les plus grandes violences. Cette conception de l'histoire dura aussi longtemps que l'orthodoxie dont elle était la conséquence nécessaire. Les hérétiques, au

contraire, pour lesquels le dogme reçu était loin d'avoir la même importance, eurent plus de liberté d'esprit; ils furent même intéressés à faire ressortir les différences et les contradictions que renferme l'histoire.

Ainsi Etienne Gobarus, à propos de cinquante-deux articles se rapportant à des sujets débattus dans l'église, expose deux explications non pas seulement différentes mais contradictoires. Il a recours, pour cela, non pas à des arguments ou à des témoignages bibliques, mais à des citations des Pères, dont les unes appuient, les autres contredisent les enseignements de l'église. Comme cet écrivain appartenait au parti monophysite et ne reconnaissait pas l'orthodoxie du concile de Chalcédoine ni les autorités sur lesquelles il s'appuyait, il ne peut avoir pour but que de démontrer historiquement que l'uniformité du dogme, affirmée par l'église catholique, était une fiction. Voici comment on passa de la conception d'une pure histoire des hérétiques à une vraie histoire des dogmes. Ce fut en reconnaissant qu'il pouvait y avoir au sujet d'un dogme des opinions également légitimes, pour si différentes qu'elles fussent d'ailleurs. Le *Sic et non* d'Abélard marcha plus tard dans la voie ouverte par Gobarus. La préoccupation historique se montre ici clairement en ce que l'auteur expose crûment le pour et le contre, sans se livrer à la moindre tentative de conciliation. Malgré cela, le sens historique n'en manque pas moins à la scolastique. Elle ne traite le dogme historiquement qu'en un point. Pour appuyer ses sentences, elle remonte aux anciennes autorités; et comme elle passe en revue le pour et le contre, elle oppose les témoignages entre eux. Toutefois, c'est dans le seul but de lever la difficulté par des procédés dialectiques; l'identité du dogme est bien toujours le point dont on part et auquel on ramène tout. Il ne fallait rien moins qu'une modification de la conscience religieuse pour changer l'attitude de celle-ci à l'égard du dogme. C'est ce qui eut lieu à la réformation.

Le schisme que tous les efforts des siècles précédents avaient tendu à prévenir s'accomplit enfin. La réformation en effet, dans son essence, n'est rien d'autre qu'une rupture avec le

dogme reçu et avec l'église : une division survenue dans la conscience ecclésiastique. On sent qu'il n'est pas aussi important qu'on l'a cru jusqu'alors de se sentir parfaitement d'accord avec le dogme reçu ; cet accord paraît même impossible à mesure qu'on constate que la doctrine traditionnelle contredit la conscience chrétienne formée au contact de la Parole de Dieu. On a ainsi atteint le point où l'objectivité du dogme peut reprendre tous ses droits. Plus on s'émancipe pour ne se sentir lié que par ce qu'en son âme et conscience on doit considérer comme la Parole de Dieu, plus l'attitude qu'on prend à l'égard du dogme est libre. On n'avait plus aucun intérêt à nier les nuances, les différences, les contradictions que présente le cours de l'histoire, car plus la contradiction entre la doctrine primitive et la doctrine récente se trouvait accusée, moins la légitimité du schisme pouvait être contestée. C'est donc à partir de la réformation que le point de vue historique reprit ses droits et qu'on se livra à des études sur la marche et les changements du dogme. Ce point de vue-là perce déjà dans *les Centuries de Magdebourg*, destinées à donner à la réformation une base historique. Chose étrange toutefois, tandis que c'est le protestantisme qui éveille le premier le sens historique, le premier ouvrage important traitant de l'histoire du dogme sortit du camp catholique. Il s'agit de l'ouvrage (*De theologicis dogmatibus*) du jésuite français Denis Pétau. Il se propose d'exposer, d'après la méthode historique, le système des principaux dogmes théologiques, tels que nous les connaissons par l'Écriture et par la tradition ecclésiastique. Les dogmes sont les principes ecclésiastiques ayant une valeur absolue et demeurant toujours identiques à eux-mêmes, la tradition ecclésiastique immuable à l'égard de laquelle le contenu de l'histoire est dans le même rapport que les accidents avec la substance. On pourrait voir dans cet ouvrage un effet indirect de la réformation : le jésuite Pétau éprouve, lui aussi, le besoin de réformer la théologie en la débarrassant du fatras scolastique dont on ne pouvait plus s'accommoder. Sauf cette réserve, l'ouvrage est foncièrement catholique. Au fait, il n'admet pas, il ne peut admettre un développement du dogme. Le

protestantisme de cette époque n'a rien produit qui puisse être comparé à ce livre.

L'ouvrage de l'écossais Joh. Forbesius à Corse (*Instructiones historico-theologicæ*) ne saurait élever à cet égard la moindre prétention. Il prétend montrer l'accord de la doctrine réformée avec les enseignements des Pères, ce qui montre combien la manière protestante de comprendre les dogmes laissait encore à désirer. Tout en ayant rompu avec l'unité romaine, on demeurait fidèle à la conception dogmatique de l'histoire, renforcée des préoccupations polémiques. L'opposition du catholicisme et du protestantisme s'était substituée à celle du dogme et de l'hérésie. Les protestants éprouvaient toujours le besoin de se savoir d'accord avec le dogme ecclésiastique; mais, dans le but de reproduire la pure doctrine évangélique, ils remontaient jusqu'aux temps les plus anciens, encore purs des corruptions venues plus tard. Qu'il s'agit des rapports des réformés et des luthériens ou des controverses avec les catholiques, tous les protestants insistaient beaucoup sur l'accord qui devait exister entre eux et la doctrine de la primitive église. La préoccupation polémique fut poussée si loin qu'on prétendit trouver la vérité chez les hérétiques répudiés par l'église romaine, qui devinrent une série de *testes veritatis* en faveur de la vérité évangélique qui, grâce à eux, n'avait jamais complètement disparu.

Tout cela explique pourquoi, durant tout le cours du XVII^e siècle, l'histoire des dogmes continue à être traitée dans les dogmatiques. Aussi longtemps que ce point de vue polémique domina, il suborna la critique qui se garda bien de s'en prendre aux articles sur lesquels on était d'accord avec Rome. Les protestants, au contraire, tinrent à honneur de montrer qu'au sujet de la Trinité et de la personne de Christ ils demeuraient pleinement d'accord avec Rome. On le voit, le mouvement qui devait être introduit dans le dogme par le principe protestant ne pénétrait pas encore bien profond. Il ne s'agissait pas encore d'une critique indépendante; le point de vue polémique dominait. Toutefois en prétendant, au nom du principe protestant, purifier la doctrine en faisant le départ entre les éléments primitifs et les éléments dérivés, on faisait implicitement

de la critique. Mais elle était encore subordonnée à des hypothèses et à des opinions préconçues.

Une époque nouvelle s'ouvrit pour l'histoire des dogmes, lorsque le point de vue critique se substitua franchement aux préoccupations polémiques. Mosheim, Walch (le jeune) et Semler ont représenté à cet égard, dans le domaine de l'histoire des dogmes, la tendance critique qui envahit tous les domaines vers le milieu du XVIII^e siècle. La critique a bien des missions à accomplir dans le champ de l'histoire : ce n'est que quand elle s'acquitte de toutes qu'elle est en mesure de fonder la vraie méthode historique. Cette méthode se proposant avant tout de saisir l'objet dans sa pureté première, dégagé de tout ce qui peut le troubler, la critique doit porter en tout premier lieu sur les sources. Il faut également écarter chez le sujet, préjugés, hypothèses, étroitesse, tout ce qui peut troubler la vue claire et nette de l'objet. Lorsqu'on a ainsi rapproché autant que faire se peut le sujet et l'objet, il importe beaucoup de bien suivre l'évolution dialectique de celui-ci. Pour bien connaître la chose, il faut en posséder la notion. La notion n'est autre que le principe moteur intérieur qui pousse l'objet à parcourir les phases diverses du développement au moyen desquelles l'idée se réalise.

Ces trois hommes se distinguent par une étude approfondie et étendue des sources, par un examen attentif des matériaux qui doivent servir de base à une histoire des dogmes. Walch, qui se distingue particulièrement sous ce rapport, manque en revanche de la liberté d'esprit et de l'indépendance dogmatique qu'on est en droit d'exiger d'un historien du dogme. Mosheim est déjà plus libre, Semler tout à fait émancipé. Mais il tombe dans l'arbitraire : il représente l'extrême opposé du catholicisme. L'histoire entière devient le produit d'une subjectivité illimitée. Sa critique abonde en hypothèses aventureuses dépourvues de toute base historique. Semler se contente de tout renverser pour ne donner finalement dans ses écrits que des matériaux informes puisés aux sources. Mosheim se distingue à cet égard très avantageusement de Semler. Grâce à un heureux talent de combinaison, il sait rapprocher les éléments hétérogènes et introduit le point de vue synthétique entièrement méconnu par

le précédent. C'est ainsi qu'on voit poindre chez Mosheim l'idée de ce qui a été désigné comme le troisième facteur de la critique. Il est pleinement convaincu que dans l'histoire et surtout dans le domaine intellectuel, il doit y avoir du mouvement et un organisme de la vie et de l'esprit.

Semler fut celui de ces trois hommes qui exerça le plus d'influence sur la période critique qui suivit. A lui se rattache Roesler qui contribua beaucoup à intéresser à l'étude des dogmes, ainsi que quelques théologiens (Gruner, Seiler, Doederlein) qui étudient à la fois la dogmatique et l'histoire des dogmes.

La confusion de ces deux sciences se comprend sans peine. L'indifférence pour le dogme reçu étant à son comble, il fallait bien remplir les dogmatiques des matériaux de l'histoire du dogme, sous peine de n'avoir rien à dire. Manquant d'un autre côté de tout souffle spéculatif, on s'imaginait avoir atteint les dernières limites du libéralisme lorsqu'on déplorait l'inutile perspicacité que tant de docteurs avaient déployée au sujet de tant de problèmes sans rapport avec la doctrine chrétienne, et les déplorables controverses qui avaient fait tant de tort à l'église chrétienne. On ne savait plus voir dans l'histoire que les jeux arbitraires d'un subjectivisme déchaîné. Les personnages historiques que la substance prédominante du dogme avait jusque-là relégués à l'arrière-plan surgissent tout à coup et de toutes parts. Ils remplissent toute la scène historique, sur laquelle les intérêts et les passions humaines viennent jouer le rôle prédominant. Plus un auteur se montre habile à pénétrer dans ce bizarre fouilli et à l'analyser psychologiquement, plus il peut se vanter d'être passé maître dans l'art du pragmatisme historique. Nul n'excella plus dans cette partie que Planck, comme on le voit par son *Histoire du dogme protestant depuis la réformation jusqu'à la Formule de concorde*. Cet ouvrage est très important parce qu'il expose, en remontant aux sources, toutes les controverses de l'époque de la réformation. Le subjectivisme joue le rôle prépondérant quand il s'agit de comprendre l'histoire ; tout est accidentel ; l'auteur n'a pas la moindre idée d'une nécessité logique dominant tout le cours du développement.

Le rationalisme fit prédominer également les préoccupations

subjectives. Tirant tout de la raison, il est dépourvu de sens historique ; mais, comme les cadres de sa dogmatique sont vides, il est obligé pour les remplir de recourir à l'histoire. Il fait voir comment le dogme s'est formé d'une manière tout à fait accidentelle et comment il se dissout sous les coups de la critique. La dogmatique et l'histoire des dogmes arrivent ainsi à se confondre, comme dans les ouvrages de Staëudlin et de Wegscheider. Le point de vue exclusivement subjectif de ces historiens se montre en ce qu'ils se bornent à exploiter l'histoire pour en obtenir les matériaux de leur critique rationaliste. L'histoire du dogme n'a rien à gagner à être ainsi confondue avec la dogmatique. On peut faire la même observation au sujet de la dogmatique de Strauss ; l'histoire est sacrifiée à la critique qui demeure la préoccupation principale. Le dogme produit l'effet de n'être là exclusivement que pour être critiqué ; on s'attache exclusivement à son côté négatif, sans tenir nul compte de l'élément positif.

Nous sommes toutefois redevables à la période rationaliste d'un ouvrage qui dans un certain sens fit époque. Münscher fut le premier écrivain protestant qui traita l'histoire des dogmes dans toute son étendue et conformément à sa notion. Malgré des qualités incontestables, cet ouvrage a vieilli, parce que les raisonnements superficiels et toute la conception du rationalisme s'y étalent à leur aise. L'ouvrage d'Augusti avait précédé celui de Münscher, mais il a tant de défauts qu'on ne saurait plus s'en servir.

Arrivés presque aux auteurs contemporains, nous en trouvons plusieurs qu'il ne vaut guère la peine de caractériser. Nous ne parlerons que des principaux. L'ouvrage de Baumgarten-Crusius fit le premier accomplir un progrès scientifique à l'histoire des dogmes. Il est fait avec soin et contient des trésors d'érudition. Mais l'ordre, la méthode et la division des matériaux laissent infiniment à désirer. Divisé en paragraphes et en explications, ce livre vous place souvent en face de vagues abstractions dépourvues de la fraîcheur de la vie concrète et de tout organisme historique.

L'Histoire des dogmes d'Engelhardt se propose uniquement

de faire revivre les sources, dans les paroles mêmes des auteurs. L'exposition est d'une extrême sécheresse : il ne saurait être question d'un développement partant d'une idée quelque peu nette. Il voit bien dans l'histoire des dogmes une série d'efforts auxquels se livre la raison pour comprendre les dogmes particuliers, mais il n'essaie pas même de saisir l'histoire des dogmes comme une évolution dialectique.

L'Histoire des dogmes de Meier (1840) se recommande par la division et l'arrangement, mais les dogmes s'y présentent dans l'ordre chronologique et non d'après leurs relations systématiques.

Comme la précédente, *l'Histoire du dogme* de Hagenbach a le mérite d'abandonner la fausse division en une partie générale et une partie spéciale. Il suit l'ordre systématique. Ces trois derniers ouvrages paraissent vouloir rompre avec le subjectivisme en se bornant au simple rôle de narrateur, sans introduire leurs appréciations dans le cours du récit. Ce n'est pas assez pour répondre aux exigences de la notion scientifique de l'histoire des dogmes.

Nul ouvrage n'a mieux su que celui de Néander faire une place indépendante à l'histoire des dogmes à côté de celle de l'église. Il se distingue de tous les précédents par une étude attentive des sources, mais il manque d'une conception spéculative.

Les catholiques n'ont presque rien fait pour l'histoire des dogmes. D'après les explications que Klee donne sur la notion de l'histoire des dogmes dans son manuel, son point de vue ne paraît pas beaucoup différer de celui des protestants. Il avoue que les dogmes se sont formés dans le cours des temps, bien que la substance soit toujours restée la même et n'ait fait que changer de forme. Malheureusement l'exécution ne répond guère à ces idées. Exagérant la pensée que le dogme est toujours resté substantiellement le même, l'auteur tombe dans une grande monotonie. Les catholiques ne veulent pas que l'histoire des dogmes soit une science éminemment protestante, mais jusqu'à présent ils n'ont rien fait pour renverser cette manière de voir. Au fond, le catholicisme ne peut renoncer à

l'idée de la stabilité absolue du dogme pour admettre un développement réel. Suivre le développement du dogme, c'est tenir compte de tous les phénomènes qui s'y rapportent, de façon à distinguer ce qui est accidentel et passager de l'essence même. Ainsi pour la période antérieure à la réformation, il faut constater qu'à côté du dogme reçu, toutes les autres opinions échouent et n'arrivent à rien constituer de solide et de permanent. Mais arrivé à la réformation, on est obligé de reconnaître que cette conception du dogme, qui place la vérité toute d'un côté et l'erreur de l'autre, ne peut se maintenir. Le protestantisme se distingue justement de toutes les prétendues hérésies qui l'ont précédé, en ce qu'il a réussi à se constituer à part. C'est là un fait qui contredit l'assertion catholique en vertu de laquelle le dogme ecclésiastique serait toujours demeuré identique à lui-même. Il ne reste plus à Pétau et à Klee que d'ignorer le développement dogmatique dans le sein du protestantisme, faute d'en savoir rendre compte.

De tout ceci il résulte qu'on ne saurait prétendre que le dogme demeure toujours identique à lui-même, dans le cours de son développement. Bien loin de lui prescrire ce qu'il doit être et devenir dans le cours des temps, on doit lui laisser la pleine et entière liberté de ses mouvements. Mais pour cela il faut s'élever jusqu'au point de vue de la libre pensée qui est celui du protestantisme. Les catholiques ont beau dire, l'histoire des dogmes demeure donc une science protestante. Toutefois le protestant doit se garder de tomber dans une liberté subjective et arbitraire. Il s'agit ici d'une liberté qui a ses lois immanentes et qui se confond avec la nécessité, non pas extérieure et accidentelle, mais avec celle qui découle de la notion objective de la chose. Ce qu'il y a de vrai dans la conception catholique, c'est qu'elle reconnaît au dogme son unité objective, mais on a le tort de se la représenter d'une façon tout à fait extérieure ; on la voit dans l'unité extérieure du dogme reçu. On prend la forme extérieure du dogme pour son essence même, tandis que l'unité vraie, vivante ne peut résider que dans l'esprit s'objectivant dans le dogme.

Ce n'est que du point de vue spéculatif qu'il est possible de

concevoir cette unité du principe spirituel, car lui seul admet une vérité absolue. Du moment où on se place à l'extrême opposé du catholicisme pour ne voir dans l'histoire que variété et changement incessant, il n'y a plus de vérité absolue; tout se morcelle; il n'y a ni unité de mouvement, ni unité de principe. Or la pensée spéculative part de l'hypothèse qu'il existe une vérité absolue et par conséquent une conscience absolue. La science de l'absolu doit aussi avoir l'absolu pour objet, car un absolu qui ne serait pas tel pour la conscience subjective ne serait pas un vrai absolu. Du point de vue spéculatif, l'histoire des dogmes ne peut être conçue que comme l'évolution de la vérité absolue prenant en elle une forme subjective. En d'autres termes, le principe du mouvement c'est l'esprit faisant effort pour arriver à la conscience de lui-même et obtenir ainsi le sentiment de son unité. Dans cette évolution, l'esprit s'objective dans le dogme, il devient à ses propres yeux quelque chose d'extérieur et d'objectif, mais il rentre ensuite en lui-même et s'élève jusqu'à la liberté que lui donne la conscience de lui-même. Au point de vue spéculatif, il s'agit d'arriver à une conscience de l'absolu, ce qui ne peut se faire qu'en partant de l'hypothèse que le sujet est lui-même identique à l'absolu. En partant de ces idées, on peut aussi reconnaître au milieu des variétés que présente l'histoire des dogmes une unité qui n'est autre que celle du principe en mouvement. Voilà pourquoi cette conception spéculative fait essentiellement partie de la notion protestante de l'histoire des dogmes. Pourvu toutefois qu'on ne tombe pas dans la conception rationaliste de l'histoire des dogmes, tout aussi extrême, tout aussi fausse que celle du catholicisme. Ce n'est qu'en s'élevant jusqu'au point de vue spéculatif qu'on peut enlever à la conception catholique et à celle du rationalisme qui s'excluent ce qu'elles ont d'étroit, d'arbitraire et de faux. C'est seulement dans cette direction que notre science peut avoir son développement subséquent. Dans ces leçons, comme dans mes travaux précédents, je m'efforce de faire atteindre à l'histoire des dogmes ce terme désiré.

HISTOIRE

DE LA DOCTRINE DE LA LIBERTÉ

DANS SES RAPPORTS AVEC CELLE DE LA GRACE¹

La dogmatique entière est soumise à un travail de rénovation. Schleiermacher et son école ont brisé les formes traditionnelles de la doctrine ecclésiastique pour arriver à une systématisation nouvelle, répondant aux besoins de la conscience chrétienne et aux exigences de la pensée moderne. Dans le sein de l'église luthérienne elle-même, après avoir examiné d'abord quelques points spéciaux, on a, avec une extrême rapidité, étendu le travail de révision au système tout entier. Il serait aussi inutile qu'injuste de prétendre arrêter ce mouvement d'une manière violente, sous prétexte d'arriver promptement à une entente. L'esprit chrétien qui jamais ne cesse de travailler à la formation de nouveaux dogmes, est appelé à faire une place aux abondants matériaux dogmatiques qui dernièrement sont venus s'ajouter aux anciens. Il n'est certes pas agréable d'avoir à vivre dans ces époques de transition qu'accompagne toujours un sentiment d'incertitude, tandis que la vie pratique réclame un terrain ferme, des formes dogmatiques bien accusées. Il convient de traverser ces périodes, plein de foi en

¹ *Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniss zur Gnade in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt von Chr.-Ernst Luthardt, der Philosophie und Theologie Doctor, der letzten ord. Professor zu Leipzig. Leipzig, Börting und Franke.*

l'esprit qui conduit en toute vérité, en se livrant avec patience à l'élaboration scientifique.

Ce n'est pas dans des causes personnelles qu'il faut chercher les principes ou les remèdes de cet état de choses : il a sa nécessité intérieure ; le reconnaître c'est découvrir du même coup le chemin qui conduit au but. Le réveil de la vie religieuse a provoqué la formation d'une théologie nouvelle et ecclésiastique. Il était naturel que dès le début on se remit promptement en possession des anciennes vérités conservées dans la tradition ecclésiastique. Mais, si le plus pressant était de restaurer, il est clair qu'on ne pouvait en rester là. Tout le monde en convient : on n'a rien fait quand on croit avoir remis sur pied l'ancienne dogmatique ; il s'agit de la renouveler au sens propre du mot : c'est là ce qu'exigent l'histoire des dogmes de la théologie, non moins que les besoins présents de l'église.

Dans des époques comme la nôtre, ce n'est pas seulement l'ensemble de la dogmatique qu'il faut songer à renouveler ; il convient également, pour assurer le résultat général, de porter son attention sur des questions spéciales. Parmi ces dernières celle des rapports de la grâce et de la liberté est une des principales. Elle a surgi à toutes les époques décisives de l'histoire. Débattue du temps d'Augustin, elle a imprimé son caractère particulier au besoin de certitude du salut, qui se réveilla à la réformation ; de nos jours elle a donné lieu à la grande antithèse du rationalisme et du supranaturalisme. La question ne porte pas sur les facultés de connaître, mais plutôt sur les facultés morales ; le problème n'est pas théorique mais éminemment pratique et moral.

L'église luthérienne se pique de posséder dans ses symboles un riche trésor qui lui permet de résoudre le problème mieux que ne peuvent le faire les catholiques et les réformés. Malgré cela cette doctrine est de nos jours devenue incertaine. Le dogmaticien Thomasius et le moraliste Harless ont été accusés d'avoir abandonné la doctrine de la *Formule de concorde* pour se rapprocher du point de vue de Mélanchthon. Tout le monde accorde cependant que le procès doit être révisé et que le point

de vue de la *Formule de concorde* a besoin d'être complété. Voilà qui suffit amplement pour justifier notre entreprise.

I

Histoire de la doctrine avant le XVI^e siècle.

Le problème des rapports de la volonté humaine et de la grâce divine nous introduit dans le domaine de la vie personnelle et par conséquent morale. Or la sphère morale est celle de la liberté. Dans le domaine de la contrainte toute différence morale disparaît; toute valeur morale est exclue. Mais nous nous tenons pour responsables de notre conduite, de nos péchés. Les impressions, les inclinations, les motifs ont beau nous influencer, nous n'en reconnaissons pas moins le fait comme nôtre, c'est-à-dire comme libre. Ce fait est mis en rapport avec la loi morale, ce qui veut dire que nous en avons moralement conscience. Le fait se trouve-t-il en désaccord avec la loi morale? Aussitôt nous voyons en lui non pas un fruit de la contrainte, mais comme le résultat d'un acte de volonté; nous n'avons pas été passifs mais actifs dans sa production: nous ne nous en plaignons pas comme d'un malheur, nous nous l'imputons comme une faute. La moralité et la liberté sont des notions corrélatives. Nier l'une, c'est nier l'autre. Reconnaître la conscience morale comme un fait psychologique, c'est reconnaître la liberté. La chose est pour nous intimement certaine, que nous réussissions ou non à nous rendre intellectuellement compte de la notion et des faits.

Dans la vie impersonnelle de la nature il ne peut être question de moralité ou d'immoralité parce que toute liberté fait défaut. Le domaine personnel est celui de la liberté et de la moralité. L'homme parce qu'il est une personne, est bon ou mauvais, c'est-à-dire un être moral et par conséquent libre.

L'homme est mixte: un être appartenant à la nature, un être personnel et moral. Profondément distinctes l'une de l'autre ces deux faces de l'homme n'en forment pas moins une mystérieuse unité. C'est là ce qui fait de l'homme le trait d'union entre Dieu et le monde.

A certains égards l'homme est le couronnement du monde : c'est en lui que l'univers se résume. Cela est vrai de l'homme en tant qu'être appartenant à la nature. Le monde n'est pas quelque chose d'exclusivement corporel, il y a en lui une vie qui chez les animaux s'élève jusqu'aux facultés et aux qualités psychiques. L'homme est ainsi un être de la nature à la fois spirituel et corporel. A ce titre il appartient tout à fait à l'univers. La nature spirituelle et corporelle de l'homme se reproduit d'une façon particulière chez chaque membre de la race, de façon à constituer son individualité. Ce domaine de la nature est à tous égards déterminé; il ne saurait ici être question de liberté : chacun de nous, quand il arrive à la conscience de lui-même, se trouve doué d'une certaine nature déterminée, au moyen de laquelle il a été introduit dans l'organisme de l'humanité et a pris place dans son histoire. Cette individualité, l'homme ne se la donne pas; elle lui est imposée; elle lui vient d'ailleurs. En tout ceci il ne saurait être question de liberté. Si l'homme n'était donc qu'un être appartenant à la nature, pour si richement doué qu'il fût, le déterminisme serait le vrai. Ce que nous appelons volonté ne serait plus qu'une forme particulière de l'activité naturelle; ce que nous prenons pour la libre détermination ne serait plus que le jeu nécessaire d'une détermination absolue se déployant avec une nécessité inflexible. Il ne pourrait plus être question de moralité; le péché ne serait plus qu'une simple manifestation de notre nature sensible ou bien la limite de notre nature finie : le mal aurait cessé d'être quelque chose de personnel et de moral pour devenir un fait simplement naturel.

Mais nous ne possédons pas encore l'homme tout entier : nous n'en avons que la base naturelle, ce qui lui sert d'appui et le limite en tant que personnalité. Il est bien vrai que nous avons conscience de posséder une certaine nature particulière, mais nous nous retrouvons nous-mêmes dans cette nature; nous ne sommes pas placés exclusivement en face d'elle. Par ce moyen nous nous distinguons de cette nature; nous acquérons conscience de nous-mêmes : nous nous saisissons nous-mêmes en nous-mêmes. Ce n'est pas là un phénomène naturel.

En effet, dans tout le cercle de la vie de la nature, on chercherait en vain un point ferme où elle s'affirmerait, se concentrerait pour se poser comme son propre moi. Le point mathématique du moi est un principe nouveau dans le cercle de la nature; il brise ses limites et les dépasse. Il est bien vrai qu'on arrive à la conscience de soi-même en se distinguant des autres; mais ce n'est pas cet acte de se distinguer des autres qui constitue l'homme; son essence consiste dans le fait de se saisir, de s'affirmer lui-même, acte dans lequel il se pose comme identique à lui-même. Par ce moyen l'homme obtient en lui-même un centre, un foyer dans lequel il est chez lui et non dans les limites de la nature, libre de ses influences, reposant sur lui-même et non sur elle. Les déterminations venant de la nature ne sauraient pénétrer jusque dans ce sanctuaire du moi; après s'être ainsi recueilli, concentré en lui-même, l'homme s'affirme comme voulant, agissant de lui-même. En effet, quand il veut, quand il agit, c'est bien de lui-même : il est lui-même l'unique principe de ses volontés et de ses actions. En un mot : l'homme est son moi. En cela il est semblable à Dieu. Ce qu'on peut dire de plus relevé de Dieu, c'est qu'il existe de lui-même, en lui-même, qu'il dispose de lui-même. De l'homme aussi, en tant que la chose peut être vraie d'une créature, on doit dire qu'il dispose de lui-même alors qu'il s'agit de vouloir et d'agir.

A la fois être naturel et personnel, l'homme est l'unité des deux. Distincts spécifiquement, les deux éléments sont toutefois indissolublement unis. Le facteur naturel apparaît le premier, puis le moi dans le sein de la nature qui lui sert de base, de limite, de piédestal. La nature constitue la circonférence du cercle dont le moi lui-même est le centre. La nature est le possédé, le moi le possesseur; celle-là constitue l'individualité et l'organisme, celui-ci est le maître qui en dispose; la première est moyen, le second, conscient de lui-même, se détermine et s'affirme. Voilà pourquoi les deux se pénètrent de la manière la plus intime et agissent l'un sur l'autre. Ils ne sauraient aller l'un sans l'autre. La nature est créée non pour elle-même, mais pour être un organisme du moi. Le moi, de son côté, possède en elle sa détermination concrète, son contenu, et devient

ainsi personnalité. La nature agit sur la détermination propre du moi; elle l'influence, le met en mouvement, mais non pas au point de lui enlever sa propre détermination. Elle ne pourrait aller jusque-là sans détruire le moi lui-même. Celui-ci agit à son tour sur la nature, il la bride, la limite, la développe, mais sans qu'il lui soit donné de pouvoir la changer, ce qui serait la nier.

La liberté de l'homme est donc impliquée dans le fait qu'il est un être personnel. Cette *libertas naturæ* est par conséquent inaliénable; c'est par son moyen que l'homme est un être moral. Mais jusqu'où s'étend-elle? On distingue ici entre une liberté formelle et une liberté réelle ou substantielle, entre la liberté de choisir et celle de réaliser ce qu'on a choisi.

La liberté formelle est donnée avec la personnalité de l'homme, elle est identique à la conscience qu'il possède de lui-même. Elle ne consiste pas seulement dans la liberté de toute contrainte extérieure, car celle-ci peut coexister avec une nécessité intérieure qui exclut la liberté. Pour être libre, je dois être à l'abri de toute nécessité intérieure résidant dans ma nature qui voudrait et ferait et non pas moi. Chaque âge, chaque sexe possède ses dons particuliers, et une manière spéciale de se manifester. Tout ici s'accomplit conformément à des lois naturelles. Il n'y a lieu à liberté que lorsque tout cela est affirmé avec conscience, volonté. La volonté est en effet son propre maître et non le serviteur de la nature individuelle dont elle dispose à son gré. La liberté implique qu'on est soi-même dans ses volontés et dans ses actions et non sous le joug d'un autre, de sa propre nature, des penchants et des lois de celle-ci : on doit s'affranchir de toutes ces choses pour se décider de soi-même. Dès qu'un individu se décide par lui-même, bien qu'il y ait été provoqué par quelque cause extérieure, il a la faculté de se déterminer dans les directions les plus opposées. La liberté est par conséquent la faculté de pouvoir faire autrement. La faculté de choisir est par conséquent impliquée dans la liberté : je puis cesser de faire ce que je fais, me décider pour quelque chose d'autre. Si on n'a pas cette possibilité objective de pouvoir faire des choses opposées, si on n'en possède la conscience de façon à pouvoir dire : ce que je veux je le

veux et je le fais parce que je le veux, il n'y a pas de liberté. La liberté n'est pas l'arbitraire, car elle ne consiste pas en un vouloir sans cause, mais la volonté est fondée parce que le moi possède une base de lui-même dans la nature dans laquelle il est, dans les circonstances au milieu desquelles il se trouve placé et finalement en Dieu sur lequel elle repose. C'est aussi là-dessus que se fonde sa détermination propre dans chaque cas concret. Toutefois ce n'est que parce que la volonté y consent elle-même : c'est la volonté elle-même qui pose, affirme la cause de sa propre détermination. On ne peut être contraint à vouloir. Et l'arbitraire, qui n'est que l'acte pur de la volonté ne tenant compte d'aucun mobile, d'aucune cause, est une des preuves de la liberté. L'arbitraire, en effet, serait impossible si dans chaque cas concret notre volonté n'était pas pleinement libre à l'égard de sa cause.

Du moment où la liberté est en général la faculté de choisir, il en est de même dans le domaine moral. La faculté de choisir étant impliquée dans l'idée de liberté, les objets qui ne lui donnent pas cette qualité ne sauraient non plus la lui enlever.

Il est bien vrai que l'homme est aussi déterminé moralement, car il est un être moral. Il ne peut être ici absolument indifférent à l'endroit de l'antithèse du bien et du mal, ni être privé de tout élément moral. Sous le rapport moral, l'homme n'est pas table rase, un tableau noir sur lequel, par un acte de volonté isolé, il fixerait un certain contenu moral, qui serait à tel point l'expression de cet acte, que l'acte suivant pût fixer un autre contenu tout opposé. Dans ce cas il ne pourrait plus être question ni d'une vie morale continue, ni de dispositions morales, ni d'un caractère : la vie morale ne serait plus que la somme de certaines volitions morales isolées.

Cet atomisme moral est la conception pélagienne : *non pleni nascimur*. Pour ne pas parler d'autre chose, ce point de vue est contredit par l'expérience et par la conscience morale. Rien de plus certain au monde que le fait d'une tendance, d'une disposition morale, d'un caractère. Il est bien vrai que tel acte particulier peut être en opposition avec cette disposition fondamentale ; on peut se tromper en comptant sur la disposition

morale d'un individu. Mais bien loin d'infirmar le fait en question, tout cela ne sert qu'à le confirmer. L'homme est déterminé moralement dans une certaine direction. Mais ce fait n'exclut pas la liberté de la détermination propre, la faculté de choisir entre le bien et le mal. Il est bien vrai, par une simple décision de ma volonté, je ne puis me faire moralement autre que je suis; dans chaque volonté, dans chaque acte concret, ma détermination morale spéciale m'accompagne comme mon ombre; mais la liberté de choisir n'en existe pas moins; qu'il soit ou non possible de se rendre compte intellectuellement de ces deux faits, — détermination, liberté de choix, — la vérité de l'un et de l'autre est fortement accusée par la conscience. Du moment où je suis foncièrement déterminé dans le sens de l'immoralité, il n'est que logique que mes volitions et mes actes particuliers portent le même caractère. Et cependant c'est bien toujours moi qui veux et qui fais ce que je veux, bien que tout cela soit conforme à ma disposition morale fondamentale; que celle-ci soit ou non mon fait, je m'en sens responsable. C'est bien en effet moi qui ai fait le mal que j'ai fait et non ma disposition morale. Je sais à merveille que j'aurais pu m'abstenir de faire ce que j'ai fait. J'ai bien voulu faire ce que j'ai fait; je n'y ai nullement été contraint. J'aurais pu faire autrement; j'aurais pu agir en opposition à mes dispositions morales fondamentales. Je demeure toujours le même homme moralement déterminé d'une certaine façon; mais ma volonté et mes actes, dans tel cas concret, pouvaient être bons ou mauvais, en opposition avec ma disposition morale fondamentale. La tendance mauvaise de la volonté n'exclut pas la liberté de choix par rapport à la différence entre le bien et le mal, lorsqu'il s'agit de quelque volonté actuelle concrète.

Mais en tout cas l'homme n'est libre qu'en tant qu'il se lie lui-même. Il est libre dans certains cas concrets, en tant qu'il dirige sa tendance fondamentale et l'oblige à se manifester d'une certaine façon. En d'autres termes il n'est libre qu'à condition de ne pas l'être. La liberté se manifeste et s'accuse par cet esclavage; l'homme montre ici qu'il est lui-même, en faisant voir qu'il n'est pas lui-même.

Cette faculté de se contraindre soi-même, cette liberté de s'asservir ne saurait être la vraie. La liberté formelle n'est pas la liberté vraie, suprême. C'est en triomphant dans l'homme pécheur qu'elle manifeste ses limites.

Être libre c'est être soi-même. Que faut-il entendre par là ? C'est d'abord être vraiment soi-même, non pas seulement dans sa volonté, comme pour la liberté formelle, mais réellement comme on est soi-même. Il doit y avoir coïncidence, parfait accord entre la réalité et l'effet voulu. Ainsi l'homme pécheur est réellement lui-même, lorsque sa volonté n'est pas contraire mais conforme à son état moral. Reste à savoir s'il est lui-même dans sa réalité ? S'il ne l'est pas, il ne saurait non plus l'être réellement dans sa volonté, bien qu'il le soit en apparence. Que faut-il entendre par être soi-même en réalité ? Si, en tout état de cause, la réalité d'une chose était la réalisation de son essence, il ne serait pas nécessaire de poser la question. Or il se peut que le côté idéal et le côté réel ne coïncident pas ; ils peuvent être en opposition. Mais l'idée de l'homme, son essence voulue de Dieu, n'est pas une pure pensée avec laquelle l'individu n'aurait rien à faire ; elle est la loi fondamentale de son être qui en demeure la norme, même quand elle a cessé de l'être. Cette loi est imprimée en lui d'une manière ineffaçable ; elle constitue l'aiguillon de sa vie et ne lui laisse aucun repos jusqu'à ce qu'il ait satisfait à ses exigences ; jusqu'à ce que l'essence soit devenue réalité. Aussi longtemps que ce terme n'est pas atteint, l'homme est en contradiction avec lui-même ; il n'est pas vraiment lui-même : la réalité chez lui n'est pas conforme à l'essence ; il n'est pas libre.

C'est le péché qui a mis en opposition la réalité et l'essence, c'est-à-dire la vérité chez l'homme. Le péché constitue par conséquent l'esclavage de l'homme. Il l'asservit à tel point que quand l'homme se détermine d'après sa réalité, il ne le fait pas conformément à ce qu'il est véritablement. De sorte que quand il se détermine lui-même, l'homme pécheur ne le fait pas librement. Il ne possède pas la liberté réelle qui consiste à se déterminer conformément à ce qu'il est en vérité. Il n'y a de vraiment libre que celui qui, tout en se déterminant lui-même, le fait

conformément à ce qu'il est en vérité. Celui-là au contraire est esclave qui tout en se déterminant lui-même, le fait conformément à une réalité contraire à ce qu'il est en vérité. Alors, en effet, l'homme ne se détermine que formellement et non pas réellement par lui-même. Quand il agit, il n'est pas véritablement lui-même. La liberté réelle est la seule liberté vraie ; seule elle lui permet d'être complètement lui-même.

Dieu est lui-même au sens le plus relevé du mot. C'est dire qu'il est libre, formellement et réellement. Il veut et agit de lui-même ; il se détermine lui-même. C'est là ce que l'homme doit reconnaître avant tout ; c'est là ce qui doit lui fermer la bouche quand il s'avise de vouloir contester avec Dieu. C'est aussi là le point de vue que saint Paul fait prévaloir. Qu'il s'agisse d'endurcir ou de faire grâce, Dieu agit librement, de lui-même. Mais cette volonté libre ne doit pas être prise au sens fataliste pour un fait arbitraire qui n'aurait d'autre cause que le caprice du Créateur. Nous n'en sommes pas non plus réduits à couper court à toutes les difficultés, comme Calvin par un sec parce qu'il l'a voulu, *quia voluit*. Il ne nous serait pas possible d'aimer un Dieu dont on ne pourrait pas dire autre chose que : il l'a voulu ; car il n'aurait pas lui-même de cœur ; la simple volonté formelle est sans entrailles. Aussi saint Paul ne se borne-t-il pas à prononcer le simple *quia voluit*. Il montre comment la volonté d'un amour miséricordieux se réalise au moyen de la liberté de la volonté absolue. La volonté libre de Dieu est conforme à son essence. Quand il s'agit de vouloir et de faire, il se détermine de lui-même, conformément à son essence. On peut affirmer deux choses de Dieu : il est semblable à lui-même et seulement à lui-même ; il existe pour nous ; la sainteté et l'amour sont son essence. C'est d'après ces deux caractères, conformément à cette réalisation de son idée, si on peut ainsi dire, d'après la vérité par conséquent qu'il se détermine. Sa liberté est éminemment réelle. On voit tout de suite ce que sera sa liberté formelle. Chez Dieu aussi c'est la liberté de pouvoir faire autrement, la liberté de choix. Mais elle ne peut se prononcer pour quelque chose de contraire à Dieu ; elle ne peut vouloir une chose contraire à l'essence divine, opposée à

sa sainteté, à son amour. S'il en était ainsi, la liberté formelle serait la négation de la liberté réelle.

Eh bien ! l'homme, lui, s'est servi de sa liberté formelle pour détruire sa liberté réelle. Il fut créé avec l'une et l'autre, en communion avec Dieu. La première (la formelle) devait servir à confirmer la seconde. Cette première communion avec Dieu du tout commencement n'était pas encore une attitude active, — puisque la liberté formelle n'avait pas encore fonctionné, — mais c'était un rapport actif. La vie personnelle intérieure de l'homme était avec Dieu dans un commerce intime qui formait le contenu de son existence personnelle. Il aspirait, en faisant usage de sa volonté, à réaliser sa liberté réelle, à l'affirmer.

Mais il pouvait également la nier. Il pouvait se déterminer lui-même, soit dans le sens de la communion avec Dieu, soit dans une direction opposée. Dès notre naissance nous le savons, nous sommes attirés non pas vers Dieu, mais vers le monde. Ce fait d'expérience confirme que dès le début l'homme décida de se soustraire à cette communion avec Dieu qui lui était innée, au lieu de faire de sa vraie nature le contenu même de sa volonté active. Il conserva ainsi la faculté de se déterminer lui-même, la liberté formelle, mais il perdit la liberté réelle. Il n'aura reconquis sa liberté réelle que lorsque la volonté de Dieu formera de nouveau le contenu de sa volonté. Le chrétien est la volonté divine réalisée : chez lui les deux libertés sont en jeu.

Mais le chrétien sait que ce n'est pas par lui-même qu'il a recouvré la vraie liberté. En tant qu'homme nouveau il est une œuvre de Dieu. Il n'a pas mérité ce changement qui s'est accompli, il n'y a pas concouru, car toute force pour cela lui faisait défaut. Même lorsqu'il se révoltait contre l'esclavage du péché il aimait ses chaînes. Aujourd'hui encore le fidèle sent le besoin journalier de la grâce de Dieu, pour triompher de la résistance du vieil homme qui s'oppose à la volonté de Dieu.

Ce sont là des faits d'expérience. Aucune tentative de les expliquer scientifiquement ne doit aboutir à les méconnaître. Il faut toutefois se rendre compte de ces faits et les mettre d'accord avec la connaissance chrétienne générale. C'est ainsi que

se pose le problème : dans quel rapport se trouve l'esclavage de l'homme provenant du péché avec la grâce divine travaillant à le rendre libre ? La raison humaine s'est livrée aux travaux les plus ardues pour résoudre le problème.

Chez les Pères de l'église grecque, l'équilibre est rompu en faveur de l'homme. Ils voient en tout premier lieu dans le christianisme la raison absolue ; bien loin d'être en opposition avec les vérités antérieures, il en est la pleine et entière réalisation. Ne statuant pas une différence spécifique entre le christianisme et les religions antérieures pour ce qui est de la sphère de la connaissance, on ne le fit pas non plus pour celle de la volonté. On accusa fortement la notion de liberté, comme la faculté de choisir entre le bien et le mal.

La généralité et la naissance du péché sont bien reconnues comme des faits incontestables, mais on voit surtout en lui un royaume extérieur du diable, ayant eu sa réalisation dans le paganisme et non pas une domination intérieure sur l'individu. Le péché apparaît surtout aux Pères grecs comme une grande puissance extérieure et mondaine et non pas tant comme une puissance morale avec laquelle l'individu doit personnellement entrer en lutte. Tout en reconnaissant dans le péché un pouvoir objectif extérieur, ils n'en font pas un état originel exerçant une puissance intérieure sur l'âme. Tous les théologiens grecs admettent sans doute une faiblesse morale, mais ils la dérivent de la nature sensible et finie de l'homme, sans remonter jusqu'à une corruption originelle de cette nature se transmettant par héritage. En lieu et place d'une culpabilité héréditaire, ils mettent le déchaînement de la sensibilité toute puissante.

On comprend que les Pères grecs aient donc fortement accusé la liberté morale. Ils voient en elle la faculté de choisir entre le bien et le mal et la force d'accomplir le bien. Il faut bien dire qu'ils ont en vue de résister au déterminisme des gnostiques qui ne voient dans la foi et dans l'incrédulité qu'un fait de nature, sans prétendre nullement s'élever contre la nécessité de la grâce. Mais bien qu'ils ne soient pas pélagiens, les grecs sont loin de faire à la grâce la place qui lui revient ; ils sont à tout le moins semi-pélagiens. La grâce se borne à ve-

nir en aide à l'activité libre de l'individu. Le secours de la grâce vient comme récompense proportionnée aux efforts déjà faits. La libre détermination de l'homme n'implique pas simplement la liberté formelle, mais aussi la liberté réelle. Celle-ci n'étant qu'affaiblie par la nature sensible et finie prête le flanc aux attaques des puissances démoniaques. L'opposition entre la chair et l'esprit est primitive chez l'homme. S'il se décide pour le bien, la grâce viendra à son aide pour lui faire accomplir le bien.

Il est bien certain que la lutte entre le bien et le mal ne commence pas seulement avec l'activité du Saint-Esprit. Mais ils ont le tort de placer dans cette première phase de lutte une vraie volonté pour le bien et le commencement de la foi. Ils sont encore sur le terrain de la morale païenne ; aussi méconnaissent-ils la corruption humaine. L'expérience est là pour établir que la versatilité inévitable de notre nature ne saurait suffire, comme ils le prétendent, pour amener l'homme au bien. Le plaisir qu'on prend au péché l'emporte toujours sur l'amertume des fruits qu'il porte. Les Grecs accusent donc l'accord entre la vie antérieure et la vie postérieure au christianisme, aux dépens de ce qu'il y a de spécifiquement nouveau dans celle-ci.

Les Pères latins insisteront sur cette originalité du christianisme : Augustin ira même jusqu'à méconnaître ce qu'il y a de commun entre les deux états. Tertullien semble bien maintenir l'harmonie de la nature lors qu'il parle de l'*anima naturaliter christiana*. Mais la culture philosophique est venue, selon lui, détruire chez l'homme le sens primitif pour la vérité. Aussi ce qu'il relève principalement dans le christianisme, ce n'est pas son côté humain qui doit le rendre acceptable, mais sa folie, son côté paradoxal : *credo quia absurdum*.

Si le christianisme est par son côté intellectuel en opposition avec la réalité, sinon avec la disposition primitive, ce sera beaucoup plus le cas par son côté moral. Tertullien le premier enseigne un *vitium originis*, une *corruptio naturæ quæ alia natura est*. Mais il maintient encore contre Marcion et Hermogène l'indépendance, la liberté humaine, présupposition de l'action

de la grâce divine. La grâce est une puissance qui transforme intérieurement, mais la liberté est la réceptivité pour cette grâce ; c'est par elle que nous devons mériter la grâce ; nous devenons enfants de Dieu, *si meruerimus*.

Cyprien accuse encore plus la théorie du mérite des œuvres aux dépens de la grâce ; Hilaire impute à la volonté libre le commencement de la vie du salut ; Ambroise toutefois se prononce dans le sens d'une grâce prévenante, mais il maintient fermement le concours humain, ce qu'on appellera plus tard le point de vue des synergistes. Jérôme fait la part égale entre l'action divine et l'action humaine, en se rapprochant toutefois plus du semi-pélagianisme que des synergistes. La grâce prévenante est proportionnelle à l'intensité du désir du salut de la part de la volonté libre. Aussi la prédestination a-t-elle lieu en conséquence de la prévision de la conduite morale.

Les occidentaux n'accusent donc pas comme les Grecs le dualisme entre la doctrine du salut objectif et celle de l'appropriation personnelle. Ils parlent d'une grâce interne, prévenante, que les orientaux ne connaissaient pas. Mais pour les Latins comme pour les Grecs, c'est de la décision libre de l'individu que doit partir le commencement de la conversion et de l'appropriation du salut. Quelques-uns toutefois (Hilaire) insistent davantage sur le commencement de cette décision libre ; d'autres (Ambroise) relèvent la grâce qui appelle et qui seule peut rendre la foi possible.

Augustin débuta par être moins prononcé qu'Ambroise lui-même dans le sens de la grâce. Ce n'est qu'en 396, lorsqu'il entra dans ses fonctions épiscopales, qu'il arriva à une pleine et entière connaissance de la vérité. Insistant à partir de ce moment sur une parole de l'Écriture : *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu et si tu l'as reçu comment t'en glorifierais-tu, comme si tu ne l'avais point reçu ?* (1 Cor. IV, 7), il releva une vérité destinée à trouver de l'écho dans tout cœur chrétien. Qui n'accorderait que toute la gloire doit revenir à Dieu dans l'œuvre du salut ? Mais dans quel sens la grâce divine est-elle en nous *effec-trix bonæ voluntatis* ? Produit-elle en nous la faculté de *vouloir* le bien comme le soutient le luthéranisme ; ou bien produit-

elle en nous la *volonté du bien* comme le maintient Augustin ? Dans ce dernier cas, il faut aboutir à la prédestination particulière, personnelle, tandis que dans l'autre on maintient la généralité de la grâce.

Sa manière de concevoir l'action divine et son opposition au pélagianisme conduisent Augustin à concevoir d'une façon défectueuse la vérité qu'il lui fut donné de mettre en lumière.

Pélage distingue trois choses : la faculté pour l'homme, la possibilité d'être ce qu'il doit être, c'est-à-dire juste : la volonté ou la décision de l'être ; l'action, le fait d'être en réalité ce qu'il doit être, c'est-à-dire juste. La première faculté vient seule de Dieu, les deux autres dépendent de l'homme. L'homme nait table rase, en possession d'une simple faculté formelle à laquelle il est appelé à donner librement un certain contenu moral : l'homme est par conséquent absolument indéterminé au point de vue moral : *non pleni nascimur* ; ce n'est que postérieurement, à la suite d'une certaine somme d'actes de liberté, qu'il acquiert une signification morale.

Cette simple liberté formelle, originelle, Pélage l'appelle grâce ; il y ajoute la grâce particulière, *gratiae auxilium* qui ne consiste, il est vrai, qu'en un secours intellectuel, didactique (loi et instruction). A cela Augustin répond que la loi, bien loin d'être une grâce donnant la vie, est une lettre qui tue. Quant à la grâce, elle ne se borne pas à instruire, elle agit. Mais comment faut-il se représenter cette activité de la grâce ?

Augustin admet la division en trois proposée par Pélage ; mais il rappelle que l'apôtre attribue à Dieu le vouloir et le faire (Philip. II, 13) ; que c'est en ces deux faits qu'il fait consister l'œuvre de la grâce et non en cette pure et nue possibilité comme le prétend Pélage. Augustin conçoit donc la faculté première comme exclusivement formelle, et il lui oppose la réelle volonté du bien, la pensée bonne, l'action effectivement juste, mais en attribuant ces dernières seules à l'action divine. Augustin ne s'aperçoit pas qu'il existe encore une faculté autre que cette simple *possibilitas* pélagienne, une faculté de faire le bien donnée par Dieu et qui n'implique pas chez l'homme nécessairement et sans autre la réelle volonté du bien.

Selon Augustin pouvoir, vouloir, réaliser le bien sont une seule et même chose. Ceux-là seulement que le Père attire viennent au Fils ; et ceux chez lesquels la grâce produit cet effet viennent réellement à Christ. Appuyé sur Jean VI, 45, il raisonne comme suit : Celui qui ne vient pas au Fils n'a pas appris du Père ; quant à celui qui a appris du Père il ne peut pas seulement venir au Fils, il y vient réellement.

Il était évident que la simple liberté formelle des pélagiens ne pouvait être la cause de l'attitude morale que l'homme prendrait ; il fallait qu'il y eût en l'homme un principe moral matériel. Ce pouvait être l'amour d'une part ou les convoitises de l'autre. Mais celles-ci ayant leur cause en l'homme, il en résultait que le premier seul procédait de Dieu et était donné avec l'action divine de la nouvelle naissance. Ces deux tendances fondamentales (amour, convoitises) peuvent former le contenu de cette possibilité purement formelle des pélagiens. Voilà comment Augustin est conduit à voir un effet de l'activité divine, non-seulement dans la faculté matérielle de pouvoir vouloir le bien, mais encore dans la réalisation concrète de cette faculté matérielle de vouloir le bien. Pourquoi en effet la grâce est-elle d'un si haut prix ? C'est qu'elle ne se contente pas de la simple possibilité, mais qu'elle nous donne la volonté du bien réalisée, les bonnes œuvres ; c'est Dieu qui produit en nous le vouloir et le faire. Telle est la pensée à laquelle Augustin revient sans cesse ; et cela se conçoit, il ne connaît que la nue possibilité des pélagiens et la bonne volonté réelle effectuée : il ne soupçonne pas l'existence de la faculté intermédiaire de faire le bien de nouveau créée par Dieu. Aussi fut-il nécessairement conduit à l'erreur de la prédestination.

Du moment où Dieu ne crée pas seulement en l'homme la faculté, la possibilité réelle de vouloir le bien, mais aussi sa réalisation, la foi elle-même, pourquoi ne produit-il pas chez tous les hommes le même résultat ? A cette grave question Augustin ne peut trouver d'autre réponse, comme Calvin, que le bon plaisir de Dieu, le mystère de la volonté divine.

Augustin, dans plusieurs de ses écrits, se plaît à insister sur l'idée de la grâce irrésistible qui produit tout : non pas la simple

faculté réelle et effective de vouloir le bien, mais la réalisation même de cette possibilité. L'attitude, la conduite du fidèle ne lui appartient donc plus à lui-même ; elle est l'œuvre exclusive de Dieu : la volonté de l'homme n'est plus qu'une forme concrète de l'activité divine.

Ceci nous conduit à la seconde cause qui *à priori* devait empêcher Augustin de rencontrer juste dans sa controverse avec Pélagé ; sa manière de concevoir l'activité divine. La volonté et l'activité de Dieu ne peuvent jamais manquer d'atteindre leur but : notre volonté, il est vrai, ne peut rien sans Dieu, mais celle de Dieu peut tout sans nous. Le fait que les uns sont appelés efficacement, les autres sans résultat ne saurait provenir de la volonté humaine, car c'est Dieu lui-même qui produit cette volonté, cette attitude dans l'individu, qui ne saurait rendre la volonté divine inefficace. Il y a deux genres d'appel, l'un efficace, l'autre qui ne l'est pas et le tout par suite de la volonté de Dieu : *Illi electi qui congruenter vocati. Etiam si multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur.*

C'est donc la volonté toute puissante de Dieu qui décide de tout. Mais pour parler ainsi, il faut concevoir la libre détermination de la volonté humaine d'une façon qui implique sa négation et qui aboutit à la prédestination. Du moment où sur le terrain moral Dieu produit tout au moyen de sa toute puissance, il n'y a plus de liberté humaine, plus de détermination propre, au fait plus de vie personnelle. Tout n'est plus qu'un mode de l'activité divine qui se manifeste d'une façon aussi irrésistible dans la sphère morale que dans le monde de la nature, seulement sous la forme de la volonté humaine dans le premier cas, et sous celle de la loi naturelle dans le second. Il faut alors aboutir à la prédestination. Mais il importe de remarquer qu'Augustin y est conduit non par sa doctrine du péché, mais par sa façon de concevoir l'activité divine, par son déterminisme théologique.

Celui-ci à son tour résulte des rapports substantiels établis entre Dieu et le monde : Dieu est l'unique réalité. Pour triompher du dualisme des Manichéens, Augustin avait montré que

Dieu seul est vraiment réel, tandis que le mal n'est qu'un manque, la négation de l'être vrai. Ici l'évêque d'Hippone ne s'inspire pas de la conception morale du christianisme, mais d'une spéculation étrangère. Il a concilié cette assertion plus ou moins panthéistique avec le christianisme, en distinguant entre le temps avant et le temps après la chute. Avant cet événement Dieu produisait la faculté de vouloir, l'homme de son côté se trouvait en possession d'une réalité divine qu'il a perdue depuis ; de sorte que Dieu lui-même doit redonner le vouloir à ce vase vide de sa volonté. Voilà pourquoi Dieu a dû en venir à produire tout bien d'une manière absolue. Grâce à ce correctif moral qu'il apporte à sa conception métaphysique fondamentale, Augustin demeure infralapsaire.

L'erreur et la vérité se tiennent étroitement chez Augustin. Il a raison quand il insiste sur la nécessité absolue de la grâce pour provoquer une attitude nouvelle de l'homme à l'égard de Dieu ; mais il se trompe quand il transporte dans le monde moral l'idée de la toute puissance divine produisant tout, qui n'est de mise que dans celui de la nature. Tout cela le conduit à nier l'universalité de la grâce et à enseigner une volonté de Dieu cachée et un double décret.

Du reste cette conception ne résulte pas seulement de sa manière de présenter l'incapacité morale de l'homme mais de sa notion particulière de Dieu, de la fausse idée de son absoluté, et de l'activité absolue et inconditionnelle qu'il lui prête, dans la sphère morale comme dans la sphère naturelle. En poursuivant ce point de vue jusqu'aux dernières conséquences, il aurait abouti à enlever aux idées religieuses leur caractère moral et à nier la moralité au sens strict du mot. Augustin maintient sans doute fermement que l'état psychologique produit par l'action divine est celui de la vraie liberté. Mais l'effet que produit l'activité divine aurait-il pour résultat de changer le mode de cette activité ? Il va bien sans dire que ce ne saurait être le cas. Alors l'action de Dieu sur le cœur du régénéré demeure toujours irrésistible, elle est nécessairement suivie de ses conséquences, comme on le voit par la doctrine sur le don de la persévérance. En d'autres termes, la volonté du fidèle devenu

libre n'est à son tour qu'une forme de l'activité divine ; la liberté réelle de l'homme fidèle ne consiste pas tant à s'approprier pour contenu celle de Dieu qu'à lui servir de simple forme. Encore ici nous ne quittons pas le terrain de la toute-puissance pour nous élever jusqu'à celui de la morale, et cela se conçoit puisque le nouvel état des fidèles est obtenu, non par des moyens moraux, mais uniquement par la puissance.

Ce principe se rattache à un autre défaut du système d'Augustin : ce docteur ne distingue pas suffisamment la justification et la nouvelle naissance ; la justification est confondue avec la sanctification : il dit de l'homme *in tantum justus, in quantum salvus* ; être justifié signifie chez lui : *ex impio justum fieri* : le fait consiste non pas à pardonner mais à effacer le péché.

Tout cela est en accord avec le développement personnel de l'évêque d'Hippone ; en digne fils de l'église romaine il cherche avant tout pour lui, non le pardon des péchés, mais la grâce sanctifiante. Or, dès que la notion de justification fait défaut, l'élément moral manque aussi ; la volonté nouvelle surgit dans l'individu on ne sait d'où ni comment ; il ne reste plus qu'à recourir à un acte de la toute-puissance divine. Par crainte de reconnaître une valeur méritoire aux aspirations de l'homme naturel vers le bien, il va jusqu'à nier l'existence de divers degrés de moralité parmi les hommes et à ne voir que des *vitia splendida* dans les vertus des païens.

Augustin effectue donc un progrès marqué dans la conception du christianisme, quand il insiste fortement sur la nécessité de la grâce pour l'appropriation individuelle du salut. Mais il s'égare en partant d'une fausse théorie sur Dieu et sur sa manière d'agir. L'universalité de la grâce est niée, le caractère moral de la nouvelle naissance est méconnu ; tout s'accomplit dans l'homme nécessairement et physiquement, par suite d'un déploiement de la seule puissance divine.

L'Ecriture, la conscience chrétienne, le sentiment moral naturel s'accordent pour protester contre ces graves erreurs. Tout n'est pas réduit avant la conversion à une pure affaire de plus ou moins de péché ; il n'y a pas solution de continuité

entre l'homme naturel et le régénéré. La pratique chez Augustin contredit la théorie. Car enfin le premier paragraphe de ses *Confessions* ne se termine-t-il pas par ce mot profond et bien senti dont tant de personnes ont reconnu la vérité : « C'est pour vous que vous nous avez faits, le cœur de l'homme ne trouve aucun repos jusqu'au moment où il parvient à se reposer en vous ? » Il y a naturellement chez l'homme un certain attrait pour Dieu qui est éveillé et fortifié en dehors de l'Evangile par divers agents moraux. La position de l'homme à l'égard de la grâce est déterminée par l'attitude qu'il prend à l'égard de cet attrait naturel. Il faut sans doute reconnaître déjà là une action de l'activité divine, mais dans le domaine de la simple moralité naturelle ; et l'essence de celle-ci consiste non pas en des vices éclatants, mais dans la faim et dans la soif de Dieu. C'est ce qu'Augustin éprouva lui-même lorsque la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron commença à changer son cœur, et apporta une grande modification dans ses vœux et dans ses prières : « Combien dans ce moment, ô mon Dieu, combien mon âme brûlait de quitter les choses de la terre pour revoler vers vous ! » *Conf.* Liv. III, ch. 4. A partir de ce moment, il sentit en lui comme un aiguillon qui ne lui laissa de repos que quand il fut venu à Christ. Cet état psychologique n'est pas encore la liberté, la capacité de faire le bien, mais l'aspiration à la liberté, cette moralité naturelle qui sert de point d'attache, d'arrhes à cette liberté vraie qui ne se trouve qu'en Christ.

Cette portion de vérité dont Augustin a méconnu les droits, bien qu'il en eût fait personnellement l'expérience, est remise en honneur par le semi-pélagianisme. Celui-ci tempère la doctrine d'Augustin sur la grâce en déclarant cette dernière universelle ; il est dans le vrai quant à l'idée, bien que la forme laisse à désirer. Le semi-pélagianisme est moins heureux dans la question de l'état moral de l'homme, lorsque tout en maintenant avec raison que la faculté de faire le bien est malade mais non détruite, il va jusqu'à faire dépendre la décision, dans la question de l'acceptation du salut, de la volonté de l'homme naturel. Si l'homme accepte l'appel divin ce n'est point par une consé-

quence, un fruit de cet appel même, mais par suite de sa capacité naturelle d'obéir à l'appel. Par cela il se rend digne d'être reçu en grâce. La moralité de l'homme naturel le prépare déjà à la grâce ; c'est incontestable. Toutefois il faut encore que Dieu vienne répandre dans cette terre une semence nouvelle qui ne saurait y être contenue, pour si bien préparé que soit le champ. La grâce ne remplit pas seulement les fonctions du soleil appelé à faire lever la semence ; il faut qu'elle répande encore des germes nouveaux.

Cette dernière vérité fut maintenue par Prosper, disciple d'Augustin, en opposition au semi-pélagiens. L'auteur d'un important traité de *Vocatione gentium* prend plus de liberté à l'endroit de l'augustinisme. Il maintient à la fois la volonté générale de faire grâce à tous, tout en disant que le salut individuel dépend de la grâce seule. Il ne s'inquiète du reste pas d'accorder ces deux faits également admis par la conscience chrétienne. La grâce cesse d'être particulière et irrésistible pour devenir très diverse, *multiformis*. L'auteur admet une espèce de grâce spermatique consistant dans les traditions de la révélation primitive, dans le témoignage de la nature, et dans l'action générale de l'esprit de Dieu. Tout en maintenant le caractère spécifique de la grâce évangélique il s'efforce de le concilier avec la révélation générale de Dieu au genre humain tout entier.

Cet écrit agit sur les semi-pélagiens en même temps qu'il contribua à tempérer l'augustinisme. On se rapprocha sans réussir à résoudre le problème. C'est ainsi que s'expliquent les décrets du concile d'Orange (529) qui exposent un augustinisme modéré. Toutefois on n'y fait pas droit à la part de vérité que représente le semi-pélagianisme, aussi longtemps que du point de vue d'Augustin on n'a pas résolu les graves problèmes qui se posent. Mais les disciples d'Augustin n'étaient pas de force à répondre à ces difficultés ; le pélagianisme qui avait jeté de profondes racines devait d'ailleurs être favorisé par la tendance au monachisme, au mérite des œuvres et par tout l'esprit de l'église romaine.

C'est ainsi que pendant le moyen-âge, tout en prétendant conserver la doctrine d'Augustin, on ne cesse de la modifier, de la

transformer et cela à la faveur de l'erreur fondamentale qu'il avait lui-même mêlée à la vérité. On présente d'abord l'idée de grâce et celle de mérite comme compatibles; ce qui conduit à reconnaître à l'homme naturel la capacité de faire le bien, un libre arbitre, *etsi miserum tamen integrum* : l'effet de la grâce dépend entièrement de l'attitude prise par la volonté personnelle. Tandis que le pélagianisme gagne toujours plus de terrain, ceux qui réagissent en s'appuyant sur Augustin ne savent plus défendre que la moins heureuse de ses doctrines, celle de la prédestination, et cela en se plaçant au point de vue du déterminisme. Le concile de Trente subissant l'influence de la réformation, tempère, il est vrai, la doctrine des scolastiques, mais sans revenir à celle de saint Paul et de l'Écriture.

I

La réformation.

Ce fut le sentiment profond du péché et le besoin de salut qui donnèrent naissance à la réformation; mais les réformateurs sentirent tellement leur faiblesse qu'ils ne crurent pouvoir trouver le repos de leur conscience que dans la doctrine de la grâce accomplissant tout ce qui concerne le salut. Mais à son tour, la doctrine de la grâce ne paraît fermement établie que si on part de l'hypothèse que tout en général a sa cause dans la volonté absolue de Dieu. La théorie générale une fois admise, la question spéciale du salut, se trouve par là même résolue; il dépend de Dieu seul qui en est le garant; nous en sommes par conséquent pleinement certains. Augustin déjà s'était placé à ce point de vue; Luther et Mélanchthon firent de même au début de leur carrière; Calvin le systématisa avec une logique irréprochable.

Mais c'est là confondre deux questions qu'il importe infiniment de distinguer; celle de la puissance divine et celle de la grâce: le problème sur la cause de tout ce qui arrive et celui plus restreint de la cause du renouvellement moral de l'homme. On confond ainsi deux domaines: celui de la vie de la nature et celui de la détermination libre et morale; deux conceptions

de l'univers se trouvent confondues, le déterminisme et la doctrine de la grâce; deux points de vue se trouvent identifiés, celui de la métaphysique et celui de la religion et de la morale; l'intérêt spéculatif et l'intérêt théologique se combinent.

On se fit une grande illusion en croyant assurer la doctrine de la grâce au moyen du déterminisme qui, lui, peut très bien s'accommoder du pélagianisme. On part au fond d'une conception imparfaite, éminemment physique, de la volonté de Dieu; on suppose que la volonté de Dieu doit être nécessairement suivie d'effet. Mais ce n'est là que la volonté de la puissance et non celle de l'amour qui limite sa propre puissance pour permettre à la libre détermination de la créature de se développer et qui se règle d'après les décisions de celle-ci. On prétend glorifier l'amour de Dieu sous le nom de grâce et on ne s'aperçoit pas qu'on lui fait tort en accentuant outre mesure la puissance.

Luther partit bien du problème moral; mais il ne tarda pas à le confondre avec la grande question métaphysique des rapports de la volonté humaine en général avec la volonté et l'action divine d'une part et avec l'activité humaine d'autre part. Grâce à cet élément métaphysique, Luther alla plus loin qu'Augustin lui-même. Il a dit son dernier mot à cet égard dans son célèbre écrit de *De servo arbitrio*, 1525. A partir de ce moment il modifia ses vues sans les abandonner jamais entièrement, il est vrai, mais en leur accordant moins d'importance. Le déterminisme continua bien à faire partie de sa conception générale de l'univers, mais sans constituer comme par le passé une partie essentielle de sa doctrine théologique. Du reste, le réformateur ne s'inquiéta jamais de mettre d'accord les deux points de vue. Il sentait très bien qu'il y avait dans le déterminisme une portion de vérité compatible avec sa doctrine théologique, mais il ne se rendit jamais bien compte de l'usage qu'il en fallait faire.

Ayant eu le même développement religieux que saint Paul et l'évêque d'Hippone, Luther fut tout naturellement conduit à mettre ses écrits d'accord avec ceux de l'Écriture. L'influence de la mystique qu'il subit de bonne heure le poussa aussi dans la même direction. Il en est encore à comprendre la justifica-

tion, comme Augustin et les mystiques, dans le sens de rendre juste. Dans des thèses de 1516, *De viribus humanis sine gratiâ*, le réformateur part de l'idée fondamentale que l'homme n'est en lui-même que vanité, néant, et qu'il ne devient quelque chose de positif que par la communion avec Dieu. Le seul correctif à son déterminisme à cette époque, c'est qu'il voit l'organe de la révélation, non pas dans les sacrements et dans leur action magique, mais dans l'effet moral de la Parole de Dieu. Il est ainsi conduit à placer la base de la vie nouvelle, non pas dans l'amour, mais dans une foi repentante. C'était déjà rompre virtuellement avec l'idée d'une action magique de Dieu pour se placer sur le terrain moral. La Parole fait en effet appel à la conscience et à la détermination personnelle. L'action du Saint-Esprit aurait aussi pu le confirmer dans son déterminisme s'il l'avait conçue immédiate, tandis qu'il la rattache toujours à celle de la Parole de Dieu. Luther parle bien de la nécessité de *passive se habere*, mais il veut seulement dire par cette expression peu heureuse que Dieu seul pose en l'homme les bases de la rénovation religieuse.

Malgré les deux courants, le déterminisme finit bien par l'emporter sans réserve dans le traité *De servo arbitrio* contre Erasme, 1525. Quoi qu'en pensent les luthériens modernes, il est manifeste, les anciens l'ont reconnu, que Luther professe ici les idées réformées sur la prédestination.

Le réformateur ne traite pas en tout premier lieu de l'essence, de la puissance de la volonté en elle-même, il se demande si la volonté humaine abandonnée à ses propres forces peut faire le bien ; sa préoccupation n'est nullement philosophique mais éminemment religieuse. Nous devons reconnaître que notre salut dépend exclusivement de Dieu ; cela nous conduit à cette humilité salutaire à laquelle la grâce est promise. Dieu produisant à lui seul le salut, il en résulte qu'avant qu'il ait commencé son œuvre en nous, nous ne pouvons rien faire de bon ; nous ne pouvons que pécher. Les vertus des païens ne sont donc plus aux yeux de Dieu que des péchés. Le péché nous a enlevé la liberté de la volonté, nous sommes esclaves du mal ; nous ne pouvons prendre plaisir qu'au mal sans jamais aimer le bien.

Luther présente sans cesse cette pensée fondamentale pendant le cours de l'ouvrage et elle forme également ses conclusions.

Mais il ne s'en tient pas là. Il appuie ces vérités de considérations plus générales qui lui sont fournies par sa conception de Dieu et de l'homme.

C'est en Dieu seul, dans sa volonté, qu'il faut chercher la cause de la conduite et de la destinée diverse des hommes. Rien ne saurait empêcher l'activité de cette volonté, car elle n'est autre que la toute-puissance de Dieu. La conception, on le voit, est exclusivement physique. Cette volonté absorbe tout. Dieu veut tout en tout ; il est seul libre, absolument libre ; sa volonté est la seule norme de tout, et non pas une loi morale qui ne peut être, au contraire, qu'un fruit de sa volonté. L'essence même de Dieu ne peut rien pour déterminer sa volonté, celle-ci est absolue ; on ne peut comprendre sa justice ; il faut y croire.

Mais la science chez Dieu est inséparable de la volonté. Ce qu'il prévoit doit nécessairement arriver, il ne reste aucune place pour la liberté humaine. Ce n'est qu'à ces conditions-là que Dieu peut être vraiment Dieu. Il ne serait qu'une idole si l'effet n'accompagnait pas nécessairement sa prescience et sa volonté. Mais tout étant ainsi ramené à Dieu, il faudra donc qu'il fasse aussi le mal ? Pas précisément. Mais il n'en déploie pas moins son activité dans la sphère du mal que dans celle du bien ; il pousse la volonté mauvaise des méchants à des manifestations correspondantes. Il ne fait rien de mal, mais il fait des choses mauvaises ; car il se sert des méchants comme d'instruments ; il s'en sert au moyen de sa puissance au service de laquelle tout doit être. Tel est le langage que le vif sentiment de la toute-présence active de Dieu inspire à Luther. On ne rendrait nullement sa pensée en interprétant ses paroles dans le sens d'une simple *permission*. Dieu ne rend pas les hommes méchants, mais il s'en sert pour de méchantes choses. S'ils sont méchants, cela tient à ce que l'homme n'est pas seulement pécheur mais, en tant que créature, ne peut vouloir que le mal. Celui-ci a donc sa source dans la nature finie de l'homme. Dieu a voulu qu'il pèche pour qu'il comprît bien

ce qu'il peut par lui-même et combien il a besoin de Dieu.

A cette doctrine sur la volonté de Dieu correspond celle sur la volonté de l'homme. Avec la liberté réelle, Luther sacrifie la liberté formelle qui n'est qu'une abstraction, une fiction dialectique. Il n'y a pas de milieu : la volonté humaine est déterminée par Dieu ou par Satan. Il n'y a pas de liberté formelle, moralement indéterminée. C'est la nécessité qui règne dans l'univers et non la liberté.

Mais que deviennent alors la justice et la grâce de Dieu ? Sans doute tout cela doit paraître inique à la raison ; aussi la justice divine est-elle un article de foi et non pas une connaissance de l'intelligence. La vraie foi consiste à croire en la justice cachée de Dieu. On doit dire de même de la grâce. Si Dieu distribue différemment son amour et sa haine, la cause doit en être cherchée non pas dans les individus, mais dans la volonté éternelle de Dieu. Il y a en Dieu deux volontés, l'une révélée par laquelle l'appel au salut est adressé à tous, l'autre cachée, en vertu de laquelle il n'est efficace que pour quelques-uns.

Luther a sans contredit raison lorsqu'il défend contre Erasme la doctrine de la grâce, mais ses arguments sont loin d'être toujours satisfaisants. Il affirme d'une manière heureuse la toute-présence du Dieu vivant dont l'activité ne cesse jamais ; mais c'est aux dépens de la conception morale de Dieu et de l'homme et de façon à entraîner les plus fâcheuses conséquences. La notion de l'amour de Dieu pour les créatures manque entièrement dans ce livre ; la toute-puissance de Dieu se déploie sans limite ; il n'y a plus place pour un rapport personnel entre Dieu et l'homme amené par des moyens moraux. Luther ne se rend pas compte de la nature morale de la volonté et de la personnalité humaine ; il statue ainsi une toute-puissance absolue de Dieu en face de la créature et une absence absolue de liberté chez la créature en face du Créateur. Après avoir altéré la doctrine de la grâce, détruit la responsabilité, il manque finalement le but qu'il se proposait. Que voulait-il prouver en effet ? Le manque de liberté pour le bien. En réalité, il cherche à établir que l'homme n'a pas de volonté, qu'il ne peut se déterminer moralement, il nie au fond la volonté morale.

Comment se fait-il que Luther n'ait jamais désavoué cet écrit et que la *Formule de concorde* l'ait sanctionné, bien qu'il se trouve en contradiction avec plusieurs doctrines des livres symboliques ? On conserva la thèse principale de Luther sur l'impuissance de la nature humaine pour le bien, sans s'inquiéter des théories déterministes qu'il invoque à l'appui. En second lieu, en renvoyant même, dans cet écrit, à Jésus et à la Parole révélée de Dieu, Luther fournit lui-même les moyens de réfuter le déterminisme. A quoi bon s'inquiéter encore d'une volonté cachée dans le ciel alors qu'il insiste tant sur la volonté manifestée et révélée sur la terre ? Enfin toutes les déclarations subséquentes du réformateur confirment bien la pensée que le déterminisme n'était pour lui qu'un simple moyen, fort distinct de la vérité importante qu'il s'agissait d'établir.

Toutefois on ne peut ni soutenir qu'il y a dans les deux périodes du développement de Luther une simple différence dans la manière de présenter la prédestination (Lütikens), ni prétendre (Philippi) que le réformateur a fini par devenir un anti-prédestinationniste décidé. Pour que la foi naisse chez un homme, il faut d'abord que celui-ci y concoure et qu'elle ne soit pas exclusivement l'œuvre de Dieu ; en second lieu, que la prédestination ne porte pas, sans autre, sur les individus d'une façon immédiate. Dès que ces deux intérêts ne sont pas sauvegardés on est exposé à aboutir dans le premier cas au déterminisme, dans le second à la prédestination. La distinction entre une volonté de Dieu cachée et une volonté révélée se justifie comme marquant la différence entre une volonté de puissance et une volonté ayant le salut en vue. La première règle tout ce qui concerne le cours général des choses de ce monde dont nous faisons partie comme êtres naturels et détermine notre destinée terrestre. La seconde se rapporte à la sphère de la détermination morale et de l'appropriation du salut qui a lieu dans notre vie personnelle et qui décide de notre sort à venir. De même que notre vie naturelle n'existe qu'en vue de notre personnalité, la volonté de puissance chez Dieu n'existe qu'en vue de sa volonté de sauver ; il l'a placée au service de l'amour. Mais empiriquement il nous est impossible de prouver la chose,

de montrer l'unité des deux volontés et partant de prouver la généralité de la grâce. Les deux semblent être au contraire dans une contradiction absolue. C'est en cela que Luther a raison. Seulement il attribue le même domaine aux deux volontés, et même plus tard il n'a pas suffisamment séparé les deux sphères dans lesquelles elles se déploient. Voilà en quoi a consisté son erreur.

Après avoir, comme Luther, professé la doctrine de la prédestination absolue, Mélanchthon en vint à un augustinisme plus pur pour arriver finalement au synergisme.

Il fut conduit à nier la liberté par des motifs exclusivement pratiques; par le besoin de protester contre toute tractation philosophique de la théologie. Admettre la liberté de la volonté c'est faire une concession à la raison et à la philosophie. C'est ainsi que Mélanchthon qui devait consacrer sa vie entière à adoucir les angles, débute par une vive opposition qui n'était pas dans son caractère, mais qui résultait du fait qu'il n'avait pas lui-même conçu ces doctrines qui lui venaient du dehors, et qu'il accentuait avec tant de rigueur. Ce qui le pousse surtout à nier la liberté, c'est qu'il voit dans cette négation le meilleur moyen de favoriser la crainte de Dieu, la confiance en lui. Ce qui le décide surtout, c'est la notion qu'il se fait de l'homme. Il lui refuse toute connaissance des choses spirituelles ou religieuses, à la volonté humaine tout amour du bien. L'expérience, l'Écriture, la rédemption par Christ, s'accordent pour établir que notre volonté est, à tous égards, esclave du péché. L'essence du péché n'est autre que l'amour de soi; il est la source d'où proviennent les vertus païennes qui sont privées de toute valeur réelle. Son but est de combattre la doctrine scolastique sur les *opera moralia*, sur le *meritum congrui* et l'idée que l'homme commencerait lui-même le travail de la repentance dans l'attrition. Dieu ne permet pas seulement les choses; il règle tout, les destinant les uns à la vie, les autres à la condamnation. En tout cela, le Créateur ne consulte que les intérêts de sa gloire. L'œuvre de l'appropriation subjective du salut relève de Dieu seul. Grâce à l'absence d'élément spéculatif, par suite de la prédominance de l'élément exclusivement

logique, cette négation de la liberté paraît encore plus choquante dans la bouche de Mélanchthon que dans celle de Luther.

Mélanchthon méconnaît la différence entre le gouvernement du monde, la sphère de la nature, et celle de la grâce ; il oublie aussi que l'homme a le pouvoir de se déterminer contre ses inclinations et ses penchants. Malgré cela il a raison en maintenant l'impuissance de l'homme pour le bien et en glorifiant la doctrine de la grâce. Il insiste surtout sur l'idée que le péché et le bien résident non pas dans des actes isolés, mais dans la disposition permanente du cœur. De là résulte l'incapacité pour le bien puisque nous ne pouvons vaincre nos inclinations. La grâce doit donc tout faire et créer un homme nouveau. Mais du fait que nous sommes foncièrement dominés par le péché, résulte-t-il qu'il n'y ait en nous que du mal ? et que tout chez nous doive être regardé comme une manifestation du péché ? La prière du païen peut bien être affectée par le péché qui se trouve en lui et qui détruit aux yeux de Dieu la valeur de cet acte ; mais ce n'est pas le péché qui l'inspire. Le fait que la grâce accomplit tout n'exclut pas le concours de l'homme.

Mélanchthon ne tarda pas à sentir lui-même la force de ces considérations. C'est alors qu'il purifia sa doctrine du péché et de la grâce de tout élément déterministe et de l'erreur de la prédestination. Cette évolution paraît avoir coïncidé avec la controverse de Luther et d'Erasmus sur le libre arbitre. L'étude de l'Écriture et des Pères grecs, qui font grand cas de la liberté, paraît avoir provoqué ce changement. Ce qui le détermina ce fut le besoin de proclamer la sainteté absolue de Dieu, en ne faisant en rien intervenir Dieu comme cause du péché ; le désir de sauvegarder sa véracité quand il offre le salut à tous, et la nécessité de prévenir les fâcheuses conséquences pratiques résultant de la doctrine de la prédestination. Une connaissance plus approfondie de la nature humaine, favorisée par les études classiques, paraît aussi avoir exercé sa part d'influence. C'est alors que Mélanchthon rédigea la *Confession d'Augsbourg*. On a voulu trouver dans ce symbole des échos de son ancien point de vue déterministe et des pierres d'attente du synergisme auquel il devait fina-

lement aboutir. Il ne paraît pas qu'il en soit ainsi : la confession s'inspire d'un augustinisme modéré. On reconnaît que l'homme peut faire le bien dans la sphère de la justice civile. Mais on ne se demande pas s'il ne faut pas aller plus loin encore, reconnaître chez l'homme naturel un certain degré de moralité vraie qui ménagerait la transition entre la vie ancienne et la vie nouvelle.

Entre la justice civile que la confession d'Augsbourg accorde à l'homme, et la faculté de se délivrer de la puissance du péché et du diable qu'elle lui refuse, sans lui reconnaître même le droit d'y concourir, se trouve le désir, l'aspiration plus ou moins vivante et consciente vers cette délivrance qui sera un jour l'œuvre du Saint-Esprit. Cette aspiration, compatible d'ailleurs avec la résistance naturelle à l'œuvre de la grâce, est quelque chose de beaucoup plus intérieur et profond que cette simple justice extérieure puisqu'il s'agit alors d'un rapport non plus avec le monde, mais avec Dieu.

C'est dans cette direction-là qu'eut lieu la seconde évolution de Mélanchthon. Il revient à l'idée qu'il est certaines choses que Dieu se borne à permettre ; il reconnaît qu'on peut tomber dans le quiétisme en maintenant que la conversion est exclusivement l'œuvre de Dieu ; il réclame un concours de la volonté humaine non-seulement pour continuer mais pour commencer l'œuvre de la grâce ; la nature morale de l'homme implique qu'il doit prendre une attitude active à l'égard de la parole de Dieu. L'élection ne vient ni du courant, ni du voulant, mais de la miséricorde de Dieu ; et toutefois cette œuvre de Dieu ne s'accomplit que dans la volonté et par la volonté qui fait des efforts et ne résiste pas. Reste à savoir si ces mouvements de la volonté sont simplement provoqués ou produits par le Saint-Esprit.

Après la mort de Luther, Mélanchthon devient plus précis et garde moins de ménagements. Il s'élève fortement contre ceux qui nient le concours de la volonté humaine dans l'œuvre de la conversion ; il définit la volonté libre *facultas applicandi se ad gratiam*. Le fait que l'un reçoit la grâce tandis que l'autre la répudie, dépend de la position individuelle d'un chacun. Il

existe, il sommeille dans l'homme une certaine capacité de prendre une attitude positive à l'égard de la grâce ; cette virtualité n'a besoin que d'être éveillée ; c'est en cela que l'homme se distingue du diable.

On voit donc reparaître là, dans la première édition des *Loci* qui suit la mort de Luther, cette définition du libre arbitre, comme *facultas applicandi se ad gratiam* que le réformateur avait refusée à Erasme. Reste à savoir si l'attitude différente des hommes en face de la grâce, n'est pas elle-même le fruit d'une action de la grâce qui rend la réception de celle-ci possible ? Dans ce cas on pourrait sauvegarder le caractère universel de la grâce sans recourir au synergisme comme le fait ici Mélanchthon.

Sans doute, empiriquement parlant, il est manifeste que nous ne devons ni être inactifs, ni résister, si nous voulons avoir le Saint-Esprit. Mais c'est une erreur, déjà au simple point de vue logique, que de se hâter de conclure que l'appropriation du salut s'effectue par le concours égal de ces deux facteurs, la non-résistance, le désir de la part de l'homme et l'action de l'Esprit de Dieu. Tout cela présuppose au contraire une possession, une réception antérieure de la grâce. La cause de la confusion chez Mélanchthon vient de ce qu'il ne distingue pas suffisamment entre le commencement et le développement subséquent de la vie nouvelle.

L'homme est un agent libre avant sa conversion ; il ne prend donc pas dans celle-ci une attitude exclusivement passive. Mais ce n'est que par la conversion et par le Saint-Esprit qu'il reçoit la vraie liberté spirituelle. De sorte que la liberté qui précède et celle qui suit la conversion sont exactement dans le même rapport que la liberté formelle et la liberté réelle. Mais la possession de la simple liberté formelle chez l'homme naturel ne détermine pas seulement l'activité du Saint-Esprit, elle rend encore possible un concours réel de la part de l'homme. Comment une pareille attitude réelle, se traduisant par des combats spirituels, par l'approbation du bien, etc., peut-elle procéder de la simple liberté formelle ? C'est ici qu'intervient l'idée de l'attrait du Père, attirant, touchant le pécheur. Du moment où le

fait de ne pas résister, (de consentir au bien, de mener deuil, de prier, etc.) est non-seulement provoqué, occasionné, mais *produit* par Dieu, ce mouvement de notre volonté est quelque chose de spécifiquement *nouveau*. Et cependant Mélanchthon le dérive, ce mouvement de notre volonté, tant pour la forme que pour le fond, de cette liberté formelle que l'homme possède en qualité d'agent libre. C'est là l'erreur logique qui explique tout ce qu'il y a d'obscur dans la conception et dans l'exposition de Mélanchthon.

Trop exclusivement préoccupé du côté pratique de la question, il n'aborde jamais le problème dogmatique proprement dit. Voilà pourquoi il ne faut pas chercher chez lui le dernier mot du problème des rapports de la volonté libre et de la grâce. Il fait sans doute dépendre le nouvel état de liberté réelle de l'action de la grâce ; mais d'autre part il fait provenir de la simple liberté formelle de l'homme naturel l'attitude positive que celui-ci prend à l'égard de la grâce. C'est là confondre deux ordres d'idées fort distinctes. La liberté formelle de l'homme naturel ne peut, à elle seule, en soi, impliquer, produire que la simple capacité morale pour l'action de la grâce. Mélanchthon, lui, transforme cette simple liberté formelle de l'homme naturel en une *facultas applicandi se ad gratiam*, exactement comme s'il y avait chez l'homme inconverti un reste de liberté *réelle*. Pezel, disciple de Mélanchthon, a rectifié la doctrine du maître en ne reconnaissant la volonté que comme facteur subordonné qui ne concourt que dans la mesure où il est déjà guéri, régénéré par l'action du Saint-Esprit. Tout en faisant ce pas en arrière, Pezel en fait un autre en avant, lorsqu'il admet une certaine action de l'esprit divin déjà chez l'homme naturel. Il ne rechercherait pas l'honnêteté *sine divina frenatione animorum aut sine dono heroico pertinente ad generalem actionem Dei*. Il y a ici harmonie entre l'activité morale de Dieu en général et son activité spéciale en vue de la régénération.

C'est sur ces deux points que portera tout le développement subséquent de la doctrine. La controverse synergistique qui éclata d'abord après la mort de Luther, ne fit pas avancer la solution du problème en proportion de l'agitation qu'elle pro-

voqua dans l'église. Tandis que Flacius, dans les longues conférences de Weimar (1560), non content de revenir aux idées de Luther sur le libre arbitre, allait jusqu'à enseigner que le péché était devenu la substance de l'homme, non pas seulement au sens moral, mais au sens ontologique, le représentant du synergisme, Strigel finit par reconnaître qu'il ne reste plus en l'homme aucun élément de liberté réelle. La *Formule de concorde*, destinée à clore le débat, s'efforça de concilier ce point de vue avec la négation de la prédestination absolue et personnelle.

Dans la question du péché originel, ce symbole évite les deux extrêmes qui consistaient à concevoir ce fait d'une manière trop intérieure ou trop extérieure. En opposition à Flacius, on voit encore dans le pécheur l'œuvre de Dieu ; d'autre part le péché originel n'est pas présenté comme un simple obstacle extérieur empêchant le rayonnement des forces spirituelles encore présentes, semblable à un mastic empêchant l'aimant d'attirer le fer. Le péché originel est avec l'homme dans un rapport non pas mécanique mais organique. Il résulte de ce fait que rien chez l'homme n'échappe à la corruption : *nihil sanum*. On lui refuse en conséquence toute *capacitas*, *aptitudo*, *habilitas* dans les choses spirituelles. Le contexte indique toutefois qu'on lui refuse la *capacitas activa* et non la *passiva*.

Pour ce qui est de la question anthropologique, de l'appropriation du salut, Dieu ne doit pas seulement le vouloir ; il faut encore que l'homme puisse être sauvé : il ne doit pas être uniquement *subjectum convertendum*, mais encore *convertibile*. A la question de la cause efficiente, s'ajoute celle de savoir comment l'homme corrompu et incapable de se sauver peut cependant recevoir le salut.

Voici d'abord le côté négatif du problème. Rien n'étant chez l'homme à l'abri de la corruption, il ne reste plus en lui la moindre possibilité de bien ; *ne scintillula quidem spiritualium virium*. Et comme le vouloir et le faire chez lui ne peuvent pas être indéterminés, n'étant pas conformes à Dieu, ils doivent nécessairement lui être hostiles : *ad ea quæ Deo displacent et adversantur activum et efficax est*.

On va jusqu'à dire que l'homme naturel ne peut pas même

soupirer après la grâce et l'Evangile. C'est la grâce qui doit lui donner la capacité de saisir la grâce. On coupe court à tout synergisme au point d'avoir l'air de nier tout organe pour la grâce.

Il faut toutefois ajouter ici une restriction très importante que la *Formule de concorde* ne fait pas elle-même, sans toutefois l'exclure. On ne prétend pas que l'homme ne puisse exclusivement diriger sa volonté que sur des objets mauvais en eux-mêmes ; mais quel que soit l'objet en lui-même sur lequel sa volonté se porte, la volonté est entachée de péché. Le fait que la volonté est affectée de péché ne l'empêche pas de se porter sur un objet bon en lui-même, ainsi sur Dieu.

Mais comme la volonté naturelle, même alors qu'elle se porte sur un objet bon en soi, ne cesse pas d'être hostile à Dieu, il faut qu'elle ne recherche pas la vérité morale de cet objet bon en lui-même. La valeur objective de l'objet voulu n'est nullement affectée, mais bien le côté subjectif de cette volonté. Dieu lui-même peut être l'objet de la volonté du pécheur, mais c'est un Dieu voulu du pécheur, non tel qu'il est en réalité. Quand donc la *Formule de concorde* va jusqu'à refuser à l'homme même le désir de la grâce, de l'Evangile, il faut avoir bien soin de placer l'accent sur ces derniers mots. On ne peut accuser la corruption native au point de refuser à l'homme l'aspiration vers quelque chose de supérieur, de meilleur, de surnaturel ; seulement il désire tout cela comme peut le faire un pécheur. Ce n'est pas précisément le bien qu'il aime et recherche dans ces choses supérieures et bonnes en elles-mêmes. L'objet du désir se trouve affecté par la nature pécheresse de celui-ci.

Mais comment, cela étant, l'homme peut-il être encore sauvable, *convertibile* ? il ne suffit pas que Dieu puisse et veuille le sauver, il doit être susceptible de l'être. Il faut que ce soit Dieu, la grâce elle-même qui le rende *vitaæ æternæ rursus capax particepsque*. Il ne possède en lui-même qu'une *capacitatem passivam* d'être rendu apte à recevoir le salut. Reste à savoir où résidera cette capacité, si tant est que l'homme naturel possède un organe intérieur pour la grâce.

Cette possibilité réside dans la nature rationnelle et morale

de l'homme ; il y a en lui une certaine capacité de se déterminer moralement. Mais encore pour que Dieu le saisisse faut-il qu'il y ait une anse ; l'homme doit être encore dans quelque rapport intérieur avec Dieu : l'organe pour l'action divine ne peut avoir échappé aux atteintes de la corruption ; mais celles-ci ne peuvent avoir été jusqu'à le détruire entièrement, sans cela Dieu n'y pourrait plus rien ; l'homme aurait cessé d'être *convertissable*.

Il y a plusieurs déclarations de la *Formule de concorde* impliquant cette pensée, qu'elle n'exprime toutefois jamais d'une façon positive et à laquelle elle ne fait pas la place légitime. Si ailleurs, alors qu'il s'agissait du côté négatif du problème, nous avons dû apporter une restriction, il n'est pas moins nécessaire de compléter ici le côté positif. Il va sans dire qu'il faut se borner à déclarer plus décidément, à accentuer ce qui est d'ailleurs déjà impliqué dans le symbole.

Ainsi la *Formule de concorde* constate la présence d'une obscure étincelle de la connaissance et de la volonté de Dieu, ce qui est maintenir encore entre la créature et le Créateur un reste de communion qui rend l'action de la grâce possible ; le renouvellement a son point d'attache en ce qui est déjà là en l'homme ; elle reconnaît au pécheur la faculté de méditer l'Evangile *aliquo modo*, ce qui implique un intérêt pour les choses religieuses, ce qui offre un organe pour l'action de la grâce.

Mais tout cela ne dépasse pas le point de vue d'une simple capacité passive pour aboutir à une faculté active, à la *facultas se applicandi ad gratiam* ; l'homme demeure toujours un être à convertir ; quant à son fondement et à ses premiers effets, la rénovation demeure l'acte de Dieu, bien que cette capacité passive ait son fondement dans un rapport de l'homme avec Dieu.

De cette restriction et de ce complément que nous avons apportés à la doctrine de la *Formule de concorde* résultent des conséquences que celle-ci ne tire pas. Il existe entre les hommes une certaine différence suivant que leurs volitions, si défectueuses qu'elles soient, portent sur ce qui est agréable ou dés-agrable à Dieu. De là des différences morales par suite des-

quelles les individus se trouvent plus ou moins éloignés du royaume des cieux. Sans être une préparation proprement dite à la grâce, puisque la disposition foncièrement mauvaise n'a pas disparu, c'est toutefois une présupposition différente pour l'action divine, bien que ce soit dans la sphère de l'hostilité contre Dieu. Il y a ici plus que simple légalité, *justitia civilis*, car il s'agit d'un rapport intérieur avec Dieu. Les vertus d'aucun homme ne sauraient lui ouvrir les portes du ciel ; mais les femmes de mauvaise vie et les péagers en sont plus rapprochés que les pharisiens.

Il faut aller plus loin encore. Le sentiment de la corruption humaine est tellement vivant qu'il ne nous permet pas de nous attribuer la possibilité de cette attitude morale intérieure ; il faut y voir l'effet d'une action générale de la grâce, même dans le domaine de la nature. C'est encore un point laissé dans l'ombre par la *Formule de concorde* ; toutefois elle ne l'exclut pas ; ce qu'elle dit le réclame même.

Reste le problème sotériologique portant sur le mode de la conversion et de la nouvelle naissance. L'homme doit être exclusivement passif : toutefois cela est dit au point de vue de la question de causalité et non de celle du temps. L'homme est sans contredit actif, mais à la suite de la causalité divine. On ne veut pas dire autre chose quand on compare l'homme naturel à une pierre ou à un tronc d'arbre. Il est sans doute une créature rationnelle, mais dans les choses spirituelles, il n'est qu'un tronc d'arbre ; il ne contribue pas plus à sa conversion que ne le ferait une pierre : il y contribue moins encore puisqu'il y résiste, ce que celle-ci ne ferait pas.

Quoiqu'inévitable, le milieu historique étant donné, l'expression est évidemment malheureuse. Elle est inexacte ; elle pouvait être mal comprise ; plusieurs raisons excellentes auraient dû empêcher le symbole de l'employer.

Après la question de la cause de la conversion qui ne peut être cherchée qu'en Dieu seul, vient celle des moyens : la Parole et les sacrements. En opposition au synergisme on maintient que l'homme ne peut donner son assentiment qu'à la suite de l'action de la grâce. Le commencement de la rénovation est par

conséquent l'œuvre exclusive de Dieu. Ce n'est pas à dire que la conversion puisse s'effectuer sans la coopération de l'homme ; mais celle-ci ne commence, ne doit commencer qu'à l'instant où il éprouve la première action libératrice de la grâce le mettant lui-même en mouvement.

Mais alors comment échapper à la prédestination dont on ne veut pas, et mettre d'accord l'article 2 et l'article 11 de la *Formule de concorde* ? — L'homme ne pouvant en rien concourir à son salut, les décisions sur le sort individuel d'un chacun doivent dépendre de Dieu seul. — L'efficace de la parole de la prédication est telle qu'elle produit toujours son effet ; Dieu rend à tous la conversion possible, en tant qu'il leur fait annoncer l'Evangile ; c'est ensuite à eux à se décider. — Mais pourquoi ne fait-il pas entendre la parole à tous ? C'est là une question qui ne concerne pas la prédestination, mais le gouvernement de Dieu. Si Dieu produisait lui-même la foi, la conversion, il n'y aurait pas moyen d'échapper à la prédestination. Mais il se borne à rendre possible la détermination de l'homme de se convertir. L'homme se décide donc, mais c'est l'action de la prédication qui produit en lui la capacité de se décider. Le moment décisif et critique, c'est l'attitude que l'individu prend à l'égard de l'action puissante de la prédication.

Il faut toutefois, ajoute le symbole, que l'homme écoute, lise l'Evangile ; qu'il ne méprise pas les moyens de grâce ; du moment où il les dédaigne, il ne saurait se plaindre si l'effet n'est pas produit. — Mais il faut donc que l'homme naturel s'intéresse aux choses religieuses ? Ce n'est sans doute pas encore la conversion ; il ne sort pas de sa condition naturelle ; mais il est bien près de briser le cercle et de franchir les limites, puisqu'enfin il cherche.

On le voit, la *Formule de concorde* se laisse aller à parler comme si, avant la prédication de la parole de Dieu, il pouvait y avoir chez l'homme un désir, une recherche du salut éternel, bien que cette attitude-là, rigoureusement parlant, ne puisse être qu'un résultat de la prédication ; tout cela n'est ni clair ni décisif. Aussi, bien qu'exacte et juste en elle-même, la distinction entre la vie extérieurement honnête de l'homme natu-

rel et la volonté spirituelle du régénéré ne suffit pas à elle seule pour résoudre le problème. Il y a dans ce domaine des degrés infinis de rapprochement : ils ne peuvent pas tous être rangés dans la catégorie de la simple honnêteté extérieure ; ils impliquent avec Dieu un rapport plus intime, plus profond, qui sans être ni l'état normal, ni même son commencement, en est comme un pressentiment, une prophétie.

Le plus grand reproche qu'on puisse faire à la *Formule de concorde* c'est, non pas d'avoir exclu, mais d'avoir laissé de côté cette portion de la vérité. Et qu'on ne dise pas qu'un symbole ne doit s'occuper que des vérités générales et laisser aux théologiens le soin d'accorder ce qui paraît en désaccord. Une confession de foi qui avait fait, sans le moindre scrupule, tant de théologie, aurait dû tenir compte des modifications que réclamaient ses thèses abstraites. Ce qu'il y a d'incomplet dans le symbole doit être mis sur le compte de la théologie de l'époque. Le plus pressant était de bien accentuer son opposition contre Rome. Cela fait, on pouvait, sans danger pour la vérité, en venir à accuser non-seulement l'opposition, mais aussi le rapprochement, le trait d'union entre l'homme naturel et le chrétien.

Les théologiens orthodoxes ne firent que de faibles tentatives dans cette direction. On retrouve sur ce point trois nuances correspondant aux trois écoles (Wittenberg, Iéna, Helmstedt), que forme l'orthodoxie luthérienne du XVII^e siècle. Hunnius chercha à statuer une période préparatoire à la conversion, mais on la restreignit tellement qu'il ne resta rien de sa tentative. Musæus prétend qu'il y a une attitude préparatoire de l'homme, et selon Hornejus, il faudrait voir dans ce fait une action préparatoire de la grâce. Ce sont là trois vérités qu'on veut réunir en les mettant d'accord avec la profonde séparation que les symboles, et après eux l'orthodoxie, établissent entre la vie de l'homme naturel et celle de l'homme régénéré. Les efforts des divers théologiens orthodoxes aboutirent à des résultats qui se trouvèrent en contradiction avec les exigences les plus impérieuses de la conscience morale et les faits les moins incontestables de l'expérience. La plus rigide orthodoxie

finir par nier dans le fait de la conversion toute décision humaine, même produite par la grâce, ainsi que toute attitude préparatoire, même exclusivement négative, et sous l'action de la grâce. Et toutefois, bien qu'elle ait nié ces faits, l'orthodoxie n'a pu s'empêcher de les confirmer indirectement en enseignant que la grâce est résistible et que Dieu appelle tous les hommes (*gratia resistibilis, vocatio generalis*).

Dans la période qui suivit on développa les idées renfermées dans la pensée d'une vocation indirecte ; mais ce fut aux dépens d'autres vérités qu'on sacrifia toujours plus.

Pendant le XVIII^e siècle on ne cessa de s'éloigner de la doctrine officielle. Ce furent d'abord les derniers représentants de l'orthodoxie qui la tempérèrent ; puis les rationalistes qui enseignèrent ouvertement le pélagianisme. Dans ce même temps une tendance biblique, représentée par l'école de Bengel, cherchait à combler l'abîme entre l'homme naturel et l'homme régénéré, en admettant une action générale de la grâce et une certaine préparation au salut. L'école supranaturaliste de Tubingue, au commencement de ce siècle (Storr, Steudel, Beck), marcha dans la même voie, en remettant en avant, à divers égards, le point de vue des synergistes. Cette tendance essaie plus ou moins heureusement de maintenir l'unité de développement de la vie morale, en jetant un pont entre l'état de nature et l'état de grâce que l'orthodoxie avait séparés par un profond abîme.

Le renouvellement de la vie morale fut un second facteur qui contribua à retirer l'époque des aberrations du pélagianisme. Il se rattache à tout le développement philosophique moderne pour obtenir sa formule théologique dans le supranaturalisme. Kant ouvre la marche avec sa doctrine du mal radical et de l'impératif catégorique. Mais il ne sait pas s'élever jusqu'à l'idée de la grâce réclamée par ses prémisses. Schiller cherche à ménager une transition en substituant l'enthousiasme esthétique au rigorisme légaliste de Kant. Mais les faits ont prouvé, à toutes les époques, que l'amour du beau ne conduit pas précisément à la sanctification. Jacobi, allant plus au fond des choses, renvoie l'homme à la voix divine qui lui parle dans le sentiment.

Mais elle se montre impuissante pour faire cesser les discordes dans le cœur de l'homme. Fichte renverse la morale kantienne en réclamant une vertu impliquant cet état de l'âme duquel doivent découler nécessairement les bonnes œuvres. Seulement il oublie d'indiquer le moyen efficace de se placer dans cet état d'âme. Schelling prend plus au sérieux encore le problème de la liberté. Mais il fait du mal quelque chose de nécessaire, d'inévitable; la morale se trouve transformée en physique. Tous ces essais eurent un résultat commun : la mission morale de l'homme ne fut plus comprise d'une manière extérieure et dans son isolement : on apprit à saisir l'individualité morale dans son intériorité et dans sa totalité. Seulement aucun philosophe ne sut indiquer comment l'homme peut mettre un terme à l'antithèse morale qui constitue son être. La logique de Hegel fut aussi impuissante que l'esthétique. Il faut une intervention de la grâce. C'est là le point de vue que maintient le supranaturalisme en opposition aux rationalistes. Mais Doederlein, Reinhard, Stæudlin ne remontent pas plus haut que le semipélagianisme et le synergisme.

La publication des thèses de Harms, à l'occasion du jubilé de la réformation, inaugura l'avènement d'un troisième facteur : la réaction ayant pour but de restaurer la doctrine officielle du XVI^e siècle. Déjà en 1821 trois écrits portèrent l'attention sur le problème de la liberté. Bockshammer, se plaçant sur le terrain philosophique et désirant sauvegarder la personnalité en Dieu, part de la notion formelle de la liberté, mais en lui donnant un contenu moral en vertu de la communion non interrompue qui existe encore entre Dieu et l'homme. Marheinecke fit une exposition et une apologie de l'augustinisme, sommant ses contemporains d'opter entre lui et le pélagianisme. Sartorius compléta le précédent en exposant la doctrine luthérienne sur le sujet. Il cherche à montrer que, en dépit de l'accusation de Schleiermacher dans son traité sur l'élection, le luthéranisme n'est pas inconséquent quand il repousse la prédestination.

Parmi les dogmaticiens modernes on remarque d'abord deux tendances : l'une a sa source dans l'école philosophique, l'autre dans le sentiment religieux ; elles sont représentées par Mar-

heinecke et par Schleiermacher. Puis viennent les docteurs orthodoxes, Sartorius, Thomasius, Philippi.

Marheinecke aussi longtemps qu'il est sous l'influence de Schelling, a bien l'air de représenter l'augustinisme et le luthéranisme, qu'il veut réconcilier avec les idées modernes ; mais, en réalité, par suite du souffle philosophique qui l'anime, il transforme entièrement ces systèmes. Le rôle du christianisme se réduit à donner conscience à l'homme de ce qui existait déjà avant la venue par suite de la communion indissoluble avec Dieu. Plus tard, quand Marheinecke subit l'influence de Hegel, l'élément moral fut ouvertement sacrifié à l'évolution dialectique. Hase, sans se rattacher à aucune école philosophique d'une manière exclusive, semble dire que la doctrine d'une action surnaturelle de la grâce est plus pieuse que vraie. Schleiermacher se rattache autant que possible aux formules ecclésiastiques ; il ne veut cependant pas qu'on attribue à l'homme une passivité inconvenante, en le comparant à une pierre ou à un tronc d'arbre. Mais il ne faut pas s'y tromper ; l'esprit est différent. Nous ne nous arrêterons pas à signaler son synergisme ; ce qu'il appelle péché et grâce est tout autre que ce qu'entend l'église. Le premier est un fait primitif, inséparable de notre sensibilité, une des conditions indispensables de notre existence actuelle ; ce n'est qu'artificiellement qu'on arrive à en faire quelque chose de coupable. La grâce, à son tour, a cessé d'être une action personnelle partant du cœur même de Dieu pour devenir une force agissant sans conscience : l'homme en éprouve les effets par la circonstance qu'il appartient aussi à la société humaine comme être religieux. Il n'y a ici rien de surnaturel au sens propre du mot ; il ne reste plus que la puissance de l'esprit religieux, partie intégrante de la vie religieuse de l'humanité, qui ne laisse exister entre les hommes que des différences graduelles et non spécifiques.

Ceux qui ont voulu compléter Schleiermacher en se rapprochant davantage de la Bible et de l'église ont toujours conservé de lui le synergisme. Chez Nitzsch la chose n'est guère qu'indiquée. Son idée fondamentale c'est que l'accomplissement de l'œuvre objective du salut et son appropriation subjective par

l'homme ne peuvent s'effectuer que par des moyens moraux, conformément à la nature de l'homme. C'était là une vérité représentée par Mélanchthon à laquelle la *Formule de concorde* n'a pas su faire la place qui lui revient. Ce symbole a méconnu une certaine réceptivité active, un *trahi velle*, et enfin la disposition *se applicare ad gratiam*. — Sans doute la *Formule de concorde* ne fait pas ce que Nitzsch réclame, mais elle n'interdit pas de le faire.

Julius Müller renouvelle ces mêmes critiques contre la *Formule de concorde*. Il y a encore une aspiration vers le bien chez l'homme naturel ; il faut apporter des restrictions et des réserves à la doctrine officielle, en s'inspirant de l'esprit de Mélanchthon. — D'accord ; il faut admettre chez l'homme une réceptivité qui est plus qu'une *capacitas mere passiva*. Mais est-ce à dire que le triomphe de la grâce chez les individus résulte du fait que l'attrait pour les choses religieuses l'emporte sur l'hostilité ? Cette aspiration ne peut-elle pas demeurer toujours impuissante et inefficace, de sorte que la grâce seule provoque et crée chez l'homme un vouloir réel et effectif ? Müller se rattache, lui, à la première opinion. Il admet chez l'homme naturel en présence de la grâce, une attitude indépendante et active, de laquelle dépend en dernière analyse l'effet de l'action divine sur l'homme. D'après lui il n'est pas un seul moment dans lequel la grâce agisse et communique quoi que ce soit, sans qu'il y ait dans le pécheur une fonction assimilatrice correspondante. En un mot, Dieu ne peut pas un seul instant cesser de traiter l'homme comme un être personnel. Mais n'est-il pas des moments où l'homme n'est que saisi, ébranlé, sans qu'à l'instant même il y ait en jeu une activité assimilatrice correspondante ? Il y a des émotions qui sont provoquées en nous sans notre consentement ; toutefois elles sont de telle nature qu'elles mettent notre volonté en demeure d'y céder. Le fait que ces émotions surgissent dans un individu, sans qu'il puisse s'y soustraire, n'implique nullement, comme le veut Müller, qu'elles soient irrésistibles. Les anciens théologiens ont déjà insisté à satiété sur la distinction entre les « *motus inevitabiles et irresistibiles*. »

Toute la théologie moderne, dite de conciliation, s'est approprié sur ce point les idées de Müller. Martensen, qui n'appartient pas à cette école, accuse encore plus le synergisme, du moins dans l'expression, en faisant disparaître la distinction fondamentale entre l'état de nature et l'état de grâce. Sartorius a reproduit au contraire (dans son écrit *Soli Deo gloria!*) la doctrine luthérienne avec tous ses angles. Mais il est forcé, lui, d'aller plus loin, en reconnaissant chez l'homme naturel quelque chose qui dépasse la simple justice civile. Thomasius, au contraire, cherche positivement à élargir le point de vue des symboles. L'Evangile trouve des degrés divers de réceptivité chez les païens ; ce qui ne s'explique que par l'action que Dieu produit sur les hommes au moyen des dispensations générales de sa providence. Tout en prétendant que la distinction entre la justice civile et la moralité n'explique pas tout chez les païens, il se refuse à admettre encore (comme Müller et Martensen) un bon élément chez l'homme, ce qui serait revenir aux errements du pélagianisme. Il préfère séparer l'homme naturel, en lui-même abstrait, tel qu'il ne se présente jamais dans l'expérience, des manifestations de la grâce divine telles qu'elles se montrent même dans le paganisme. Mais les symboles peuvent-ils accorder que l'homme naturel ne soit qu'une abstraction ?

Ensuite que fera-t-on rentrer dans la seule nature et que rangera-t-on parmi les effets de la grâce ? Le problème est difficile, mais il ne peut être évité. D'une part, la différence des degrés de moralité est incontestable chez les païens et la *Formule de concorde* ne peut expliquer ce fait ; d'autre part, les vertus des gentils ne peuvent être regardées simplement comme des *splendida vitia* ; dans un certain sens il faut les classer parmi les œuvres de la loi. Ce sont là des faits qu'il ne faut pas s'aviser de vouloir nier à tout prix dans l'intérêt de la dogmatique ; car il s'agit de régler non pas les faits sur les dogmes, mais les dogmes sur les faits.

Afin de mettre les deux d'accord, Thomasius rappelle la conscience au moyen de laquelle il s'établit une communauté de vie entre Dieu et l'homme, et d'autre part les manifestations de la grâce qui se montrent partout dans le gouvernement du

monde. Le châtimement même, auquel Dieu soumet les hommes, est une réaction de la grâce contre le péché ; et, en ayant l'air d'abandonner les peuples à eux-mêmes, Dieu poursuit son grand plan d'éducation. Cela nous explique les points de vue différents des peuples et des individus, suivant l'attitude qu'ils prennent en face des manifestations divines, soit dans la conscience, soit au moyen des dispensations générales de la Providence. Toutefois, nous ne pouvons voir en eux d'une part que des degrés divers, toujours dans la sphère de la vie naturelle, et d'autre part que des effets de la grâce qui imprime à l'homme l'impulsion pour le bien. Le passage des Actes XVII, 24 et suivants nous laisse entrevoir cette pédagogie divine : si elle ne réussit pas à provoquer une recherche consciente du bien, du moins éveille-t-elle une aspiration inconsciente vers le salut ; si la grande multitude demeure insensible, quelques individus, du moins, se laissent toucher. On peut admettre, pour ce domaine-là, une espèce de grâce prévenante qu'il faut distinguer soigneusement de la *gratia spiritus sancti applicatrix*, sans confondre pour cela le domaine de la nature et celui de la grâce.

L'histoire que nous venons de faire du dogme de la liberté, justifie amplement toutes ces prétentions de Thomasius. Mais cette simple provocation de la grâce prévenante ne suffit pas ; elle n'est pas en effet créatrice ; il faut donc qu'il y ait antérieurement à son action quelque chose qu'elle provoque. La pensée de Thomasius paraît donc impliquer le point de vue de J. Müller et de Martensen, admettant chez l'homme une nature supérieure qu'il s'agit d'exciter.

Mais il reste toujours une question importante : quel rôle cette disposition joue-t-elle soit à l'égard de la grâce travaillant à convertir l'homme, soit à l'égard de la résistance que celui-ci fait à l'œuvre divine ? Jusqu'à quel point cette disposition est-elle indispensable pour que la grâce puisse atteindre son but ? Thomasius ne s'explique pas sur ce point important, des rapports entre la *gratia præveniens* et la *gratia applicatrix*. Quand Müller, dit-il, reproche aux luthériens de ne pas aboutir à la prédestination, il oublie qu'il faut distinguer entre le fait d'être

saisi par la grâce et la décision proprement dite pour le salut. Le premier phénomène s'accomplit sans nul concours humain ; le second n'est que l'attitude indépendante de l'homme qui n'est rendue possible, il est vrai, que par le premier. Il faut absolument être d'abord saisi par la grâce pour pouvoir ensuite se décider pour elle. Car le témoignage général en faveur de Dieu dans la conscience et dans l'histoire, dont tous les hommes font l'expérience, ne saurait en tenir lieu ; il ne dépasse pas, en effet, les limites de l'humanité naturelle pour conduire jusqu'à l'unique médiateur. Et toutefois, nous ne sommes pas en mesure de prouver que cet appel à la conversion, dont nous devons maintenir le caractère universel, parvienne réellement à tous les hommes. Quant à l'appel à la conversion, il s'agit de montrer comment l'homme peut être mis en disposition de s'approprier la grâce, sans qu'on détruise sa libre détermination, jusqu'alors réglée, dominée par le péché. Il faut reconnaître ici que la Parole de Dieu exerce sur la pensée et sur la volonté de l'homme une influence à laquelle il ne peut se soustraire. Par ce moyen, la nue et pure faculté d'être déterminé devient une vraie réceptivité et la possibilité de se décider pour le salut se trouve rétablie. C'est ici le point, réplique Thomasius à J. Müller, où l'homme ne prend pas encore une attitude réceptive ; celle-ci doit en tout premier lieu être produite en lui. Müller prétend à tort que les luthériens modernes se sont seuls efforcés de découvrir ce point décisif. Toute l'histoire que nous venons de faire montre clairement que telle est bien la préoccupation dominante dans toute la théologie luthérienne.

A cette exposition de Thomasius, jusqu'à présent la mieux équilibrée de toutes, se rattachent la plupart des opinions d'autres théologiens luthériens. Stahl n'attribue à l'homme avant la conversion, ni la connaissance, ni le désir du vrai salut ; mais le sentiment d'être abandonné de Dieu et un besoin de la paix avec Dieu. D'après Harless l'homme ne peut arriver à la conversion sans que le mouvement partant de Dieu en ait provoqué un correspondant chez l'homme. Frank rappelle l'union intime entre la conscience de Dieu et la conscience morale : il admet une action préparatoire de Dieu sur l'humaine.

nité en général; il reconnaît divers degrés de moralité parmi les hommes. Preger insiste particulièrement sur la manière dont Dieu se rend témoignage à lui-même auprès des hommes. L'idée de Dieu et la conscience, c'est-à-dire la révélation de l'existence de Dieu et de sa volonté, témoignent de ce que devraient être la base et le but de notre vie; il en résulte une contradiction entre l'homme déchu et ce témoignage que Dieu se rend à lui-même, au plus profond de l'être humain. De là le sentiment de la culpabilité et de l'approbation. Tout cela ne serait pas possible, si, pour les divers actes isolés, il n'y avait pas un certain élément de liberté de choix, par conséquent du moins la suspension de la domination du péché sur le moi. Au moyen de cette activité de la grâce prévenante, le moi est rendu plus réceptif pour la loi et l'Evangile qui éclairent, émeuvent l'entendement et la volonté, et mettent l'homme en demeure de se prononcer, avec liberté de choix entre la perdition et le salut.

C'est dans cette direction que Preger cherche le moyen de concilier les éléments contradictoires renfermés dans les symboles. Quant aux autres considérations, elles ne servent qu'à exposer d'une manière plus complète le cours du développement de la vie morale. Ici Preger se trouve d'accord avec l'opinion régnante, tout en accentuant plus que Frank le côté psychologique individuel, qu'il a le tort de trop isoler des dispensations historiques des peuples. Celles-ci, en effet, conservent seules un contenu historique déterminé à ces deux facteurs : le sentiment de Dieu et la conscience. Mais peut-on désigner par le mot de grâce ces facultés de notre nature morale qui sont un simple produit de la création? Il ne peut être question de grâce qu'après le péché. Hoffmann reconnaît également que l'homme naturel peut avoir une attitude morale, mais par suite d'une grâce générale antérieure à l'envoi de Christ. Delitzsch attribue le fait à une action générale du logos, sans admettre qu'il puisse jamais produire une complète libération du péché. Philippi ne voit au contraire dans tout cela qu'une confusion de l'état de nature et de l'état de grâce, du rationalisme. Il oublie que, bien loin d'être particulière à Hoffmann, cette idée s'est

toujours plus imposée à la dogmatique luthérienne depuis le temps de l'orthodoxie. Son propre point de vue à lui n'est pas essentiellement différent de celui qui précède et, quand il l'est, on peut se demander s'il y a amélioration. L'homme, selon lui, aspire après la vérité et la justice, mais naturellement, sans aucune intervention de la grâce.

Avant de résumer les résultats de notre histoire, il est indispensable de consulter l'Écriture qui nous fournira la norme pour les apprécier. L'état normal de l'homme consistait d'après la Genèse dans une complète harmonie avec le monde, avec lui-même et avec Dieu. Celle-ci, de laquelle les deux autres dépendaient, ayant été troublée, la corruption de la nature en fut la conséquence. La honte et la crainte qui en résultent, témoignent de la persistance de la nature morale de l'homme et servent de point d'attache pour un témoignage nouveau que Dieu se rendra à lui-même. L'homme étant plus disposé à écouter la voix de la honte et de la crainte, il faut que Dieu vienne à son aide par les châtiments. C'est le commencement de l'œuvre de la grâce impliquant de la part de l'homme la possibilité d'une attitude correspondante qui, il est vrai, est un produit de l'œuvre divine.

Dans la nature physico-spirituelle de l'homme domine une puissance de corruption non-seulement physique, mais morale, qui a pour effet de déterminer toute l'activité personnelle dans le sens du péché et de la placer avec la volonté de Dieu dans cette opposition et contradiction, désignée par cette expression « la chair. » Dans sa pensée et dans sa volonté, l'homme est tombé sous la domination de sa nature pécheresse, et par conséquent il est devenu moralement esclave. Entre l'intelligence naturelle et la révélation se trouve une opposition empêchant l'homme d'arriver au salut, jusqu'à ce que la puissance régénératrice de la Parole ait levé cet obstacle au moyen de la foi, et ainsi rendu possible une connaissance du salut qui est justement une intelligence au moyen de la foi. L'épître de Paul met

entre l'intelligence humaine et la révélation une séparation telle qu'une rénovation intérieure par le Saint-Esprit peut seule la faire disparaître. Il faut qu'il y ait enfin une nouvelle naissance de l'intelligence. Ce qui est dit de l'intelligence s'applique également à la volonté.

Malgré cela, l'Écriture admet et réclame une certaine moralité relative. Il y a divers degrés de moralité parmi les hommes placés en dehors de la révélation, car bien qu'ils soient tous au pouvoir du péché et qu'il n'y en ait pas un seul de juste, il leur est possible de remplir quelques prescriptions de la loi écrite dans leur cœur et de se laisser guider par le témoignage de la conscience. Tout cela, il est vrai, ne suffit pas pour les justifier devant Dieu ; ils sont encore accusés par leur propre jugement moral ; mais il y a cependant lieu d'espérer qu'ils seront un jour au bénéfice de la grâce rédemptrice en Jésus-Christ.

Cette moralité relative implique la conscience dans son intime union avec le sentiment de Dieu, qui se maintient au moyen de la révélation naturelle. Il y a un témoignage de Dieu intérieur et extérieur, au moyen du lien qui rattache, par son Esprit, Dieu à chaque âme ; il y a également un sentiment moral de l'homme, qui ne lui permet pas seulement de connaître Dieu, mais encore d'accomplir d'une manière relative sa volonté, par une conduite qui n'est pas simplement légale, mais un vrai rapport avec Dieu, impliquant l'aspiration vers lui, et un certain plaisir à faire ce qui lui est agréable. On croit ou on ne croit pas, suivant l'attitude que prend ce sentiment moral en présence de la vérité révélée en Christ. Cette moralité relative implique non pas communion mais rapport avec Dieu et implicitement avec Christ. Suivant les effets de cette moralité relative, il s'établit entre les hommes une certaine séparation préalable qui n'aboutit cependant pas à détruire l'inimitié contre Dieu pour les introduire dans sa communion. Ce dernier fait n'a lieu que par la Parole du salut et par l'action de la grâce salutaire agissant par son moyen.

Mais dans quel rapport se trouvent ici l'élément divin et l'élément humain ? L'Écriture admet l'un et l'autre ; elle constate en l'homme la présence d'une moralité relative impliquant un

rapport intérieur avec Dieu, mais elle ne détermine pas d'une manière précise les relations des deux facteurs. C'est à la dogmatique qu'il faut demander de résoudre cette dernière difficulté.

Il est impossible de formuler la doctrine sur les rapports de la liberté et de la grâce, avant de s'être entendu sur celle du péché. Quant à son côté formel, le péché appartient à la vie morale personnelle. Il est vrai qu'il a aussi son siège dans notre nature physique. Mais celle-ci ne peut être appelée pécheresse que parce qu'elle est la nature d'un être personnel. Le péché est quelque chose de personnel, un fait de la volonté et de la pensée. Il n'est pas exclusivement un fait de la volonté. Celle-ci a plutôt déjà le péché pour présupposition. Le péché est une volonté, qui est la présupposition de la volonté, c'est-à-dire une direction personnelle des sens, par conséquent une manière d'être mauvaise. Le péché se trouve dans l'homme comme manière d'être, avant d'y être possible comme acte, avant qu'aucun acte soit possible, avant que l'homme existe comme personnalité. En effet, bien qu'il soit avant tout un être personnel, ce n'est que peu à peu que l'homme le devient. Au début, sa vie personnelle est engagée dans la vie de la nature qui forme la base et l'organisme de la première, et de laquelle se dégage la volonté comme fait personnel. Le péché se trouve d'abord dans cette base naturelle de la vie personnelle comme vouloir naturel, pour devenir ensuite vouloir personnel qui se développe nécessairement comme entaché de péché.

Cela nous permet de répondre, du moins négativement, à l'autre question sur l'essence matérielle du péché. On ne peut chercher sa cause dans la sensibilité, ni son essence dans une prédominance de la sensibilité sur l'esprit. Ce qui paraît appuyer cette opinion, c'est que l'homme se développe en partant d'une existence sensible et que la sensibilité caractérise un vaste domaine du péché et même qu'on rencontre un élément de sensibilité dans des péchés qui ne sont pas de nature sensible, comme on le voit par l'alliance de la volupté et de la cruauté. Cette théorie est déjà fautive par le simple fait qu'elle se montre insuffisante. Comment l'esprit en serait-il venu à se laisser dé-

terminer par la sensibilité au lieu de céder à des motifs spirituels devant avoir plus d'action sur lui, puisqu'ils lui étaient homogènes ? Il faut donc toujours supposer au début une corruption, ou du moins un affaiblissement de la volonté. Loin de résoudre le problème, cette théorie n'aboutit qu'à le faire ressortir. Pour être conséquente, elle devrait voir dans le péché une nécessité et nier la liberté ; car elle devrait se représenter l'esprit dès le début si faible et enfoncé si profondément dans la nature qu'il ne pouvait faire autrement que tomber au pouvoir de la sensibilité. Dieu deviendrait du même coup l'auteur du mal et la conception générale de l'univers serait celle d'un sombre manichéisme. Avec cela la nature morale du péché est méconnue ; on ne voit plus en lui qu'un fait tout physique. Ce n'est plus la volonté qui est le domaine de la moralité, mais bien l'esprit comme antithèse de la sensibilité. Car, quoique Schleiermacher et Rothe présentent le développement moral comme la pénétration de la sensibilité par l'esprit, ils confondent le développement intellectuel et le développement moral. Le péché devrait alors disparaître avec un haut degré de culture intellectuelle. Chacun sait qu'il n'en est pas ainsi. Enfin on ne peut expliquer ces formes non sensibles du péché qu'on appelle l'orgueil, le manque de cœur, l'égoïsme.

Jacobi se rapproche de la théorie précédente en dérivant le péché du fait que l'homme est une créature. La créature est nécessairement limitée dans son savoir et dans son pouvoir ; de sorte qu'au lieu de demander d'où procède l'imperfection, le mal, il faudrait s'étonner qu'une créature finie puisse rechercher la vérité, se prescrire à elle-même le bien et élever des prétentions au bonheur. A ce compte-là, il ne devrait y avoir que des péchés de faiblesse et non des péchés de méchanceté qui sont néanmoins bien constatés. On n'explique ni d'où vient la mauvaise volonté proprement dite, ni l'opposition contre le bien. Si le péché n'était qu'une faiblesse, nous ne le condamnerions pas ; nous le déplorerions seulement et cela d'autant plus qu'il serait plus grand ; la colère morale et l'horreur ne seraient plus admissibles. Il faudrait même voir dans le péché un sujet de joie s'il était à tel point inhérent à l'humaine na-

ture en tant que finie, qu'il fallût y voir avec les hégéliens une phase nécessaire du développement. La réalité et notre conscience morale s'opposent à ces théories. Le mal n'est pas attaché au bien comme la limite nécessaire qui affecte celui-ci dans le cours de son développement. Le péché est le contraire du bien et non pas uniquement l'absence momentanée de celui-ci. Notre conscience morale proteste de la façon la plus énergique contre cette théorie qui nie le monde moral. Notre conscience nous déclare en effet que le monde du péché relève non pas de la loi de la nécessité logique, mais de la liberté morale.

En opposition à ces théories, l'église se plaît à voir l'essence du péché dans l'amour de soi, dans l'égoïsme. J. Müller a de nos jours présenté le péché comme une tendance, un fait éminemment personnel. L'homme faisant de son moi la loi suprême, se met en opposition avec Dieu. C'est-là l'essence la plus intime du péché. Mais ce n'est pas ainsi que le péché se montre à nous en tout premier lieu ; l'égoïsme n'est que sa forme la plus accusée. Puis cette conception du péché a quelque chose d'abstrait. Le fait que l'homme se recherche lui-même n'est cependant pas le contenu concret du péché. C'est le monde et non pas l'homme qui est l'objet du péché.

Aussi a-t-on proposé dernièrement un terme moyen entre la théorie qui explique tout par la sensibilité et celle qui a recours à l'égoïsme. Le péché serait la recherche du moindre bien, c'est-à-dire du monde (minus bonum), au lieu du souverain bien, Dieu (majus bonum). Mais c'est encore lui-même que l'homme recherche en préférant le monde à Dieu ; de sorte que l'égoïsme se trouve toujours constituer l'essence du péché. Celui-ci est toujours la tendance sensible, hostile à Dieu, d'un amour du monde égoïste. C'est là l'état moral que l'Écriture désigne par le mot chair.

Le péché est la faute de l'homme. Car, comme le péché n'est pas seulement un mal, une souffrance, mais une volonté, l'homme en est responsable. Qu'on réussisse ou non à résoudre la grande énigme qui consiste à savoir comment on peut être responsable de ce dont on a hérité, le fait n'en subsiste pas

moins. La tentative de J. Müller de tout expliquer par une décision individuelle, antérieure au temps, est vaine et antiscritpturaire. Le fait de la solidarité se reflète dans la conscience individuelle qui se tient pour responsable. Alors la culpabilité implique la responsabilité. C'est sur ce fait que se fonde le jugement de Dieu. L'Écriture désigne par le mot colère la réaction de la sainteté de Dieu contre le pécheur qu'il s'agit de juger. Cette manifestation de la colère divine, c'est-à-dire le châtiment du péché, c'est la mort, conséquence nécessaire et punition du péché. La mort corporelle ou spirituelle est en elle-même éternelle, l'abandon de Dieu. Le fait que l'homme vit pour être mis en demeure d'accepter le salut, est déjà un effet de la grâce de Dieu qui veut la rédemption de l'homme.

De là une différence fondamentale entre l'économie de la grâce et celle de la nature. Dieu est avec l'homme dans un rapport différent comme Créateur que comme Sauveur. Si l'humanité continue à subsister après le péché, c'est par un effet de la grâce de Dieu. Il s'est maintenu par ce fait un lien entre le pécheur et Dieu. Mais l'homme demeure simplement dans l'état où il a été placé par le péché. La venue de celui-ci change les rapports entre Dieu et l'humanité. Mais pour que cette relation nouvelle s'établisse chez les individus il faut une activité nouvelle du Saint-Esprit. La grâce de Dieu est ici en jeu. C'est une activité nouvelle de Dieu sur la créature ; elle ne découle pas de l'état de nature, c'est un fait miraculeux.

Ces deux domaines spécifiquement différents, celui de la nature et celui de la grâce, ne sont pas uniquement distincts et séparés : il y a un rapport entre eux. Quant à leur essence, ils sont spécifiquement séparés et distincts ; quant à la réalité, ils sont en rapport l'un avec l'autre et cela non pas accidentellement mais par un effet de la volonté créatrice. Dieu n'ayant voulu la continuation de l'humanité que parce qu'il entendait la sauver un jour, le lien naturel entre la créature et le Créateur n'existe qu'à cause du rapport de grâce devant exister en Christ. L'état de nature est là pour servir de théâtre, de réalisation à l'œuvre de la grâce. Voilà pourquoi aussi la grâce prend à son service l'état de nature comme un moyen naturel

de se réaliser elle-même. L'état de nature sert de base à la grâce et c'est pourtant à son tour la grâce qui en est la raison d'être et la base. Ce qu'on appelle l'état de nature peut donc à son tour être considéré du point de vue de la grâce.

Ce n'est que d'un point de vue tout à fait abstrait qu'on peut mettre les deux états en opposition absolue ; du point de vue concret on aperçoit aussi leur intime union. Mais on se tromperait fort si l'on s'autorisait de ce dernier fait pour renverser les barrières qui les séparent. Il était indispensable que le luthéranisme séparât rigoureusement les deux domaines en présence de Rome qui confondait la nature et la grâce, et de Zwingle qui parlait d'une élection au moyen de la Providence, même dans le domaine de la nature. Dans le domaine des rapports entre Dieu et l'homme provenant de la création, il ne s'effectue pas de salut. La perte des païens est d'une conséquence logique irréprochable, il est vrai, pour la seule pensée abstraite, dont les principes se modifient au point de vue concret, quand on considère les rapports de fait qui existent entre les deux domaines, psychologiquement et historiquement. Notre mission aujourd'hui est justement de montrer l'accord des deux manières de voir.

CONCLUSION.

Tout ce qui précède nous fournit les principes fondamentaux dont il n'y aura qu'à faire l'application pour obtenir la solution des questions spéciales qui nous occupent.

Constatons d'abord l'esclavage moral. Le péché commence par être une manière d'être morale de l'homme avant d'être une attitude, une conduite morale. Voilà pourquoi celle-ci est déterminée par la première. Alors qu'elle est en train de se former, la détermination de soi-même est déjà affectée de péché ; la vie de la volonté est déjà atteinte dans ses racines. A la vérité le péché attaché à la vie de la volonté ne se montre pas seulement sous des formes très diverses, mais encore avec une intensité très variable. L'observation nous enseigne que des formes très spéciales de péché se transmettent ou que, dans certains individus, il se ramasse en quelque sorte des ferments de péché avec

une intensité extraordinaire, sans qu'on puisse découvrir la cause prochaine du fait ; tandis que d'autres hommes, qui se trouvent placés dans le milieu le plus critique, sont extraordinairement bien disposés au point de vue moral. La forme et l'intensité du développement du péché dans la vie consciente, ne sont pas soumises à de moindres variations. Toutefois ce ne sont là que des modifications individuelles d'une même tendance de la volonté au péché, laquelle se trouve chez tous identique quant à son essence. Elle se manifeste d'abord sous la forme d'une puissance naturelle, ayant cependant une portée morale, parce qu'elle se trouve chez un être personnel et moral, pour devenir ensuite une puissance personnelle de la volonté.

La vie de la volonté étant ainsi corrompue dans ses premiers commencements, s'en ressent dans tout l'ensemble de son développement. Certaines volitions ne sont pas seules affectées de péché, mais l'ensemble de la tendance, toute l'attitude. Il est par conséquent impossible de découvrir un seul point de la vie intérieure qui ne soit pas affecté de péché. L'homme en effet n'est pas une combinaison de certaines parties isolées, mais un organisme dans lequel toutes les parties subissent l'influence de l'ensemble ; aussi ne peut-il y avoir aucune inclination ou tendance de son cœur et de sa volonté suffisamment soustraite à cette corruption pour qu'on puisse la dire bonne. Dans ce sens-là, l'homme est donc vendu au péché, esclave pour ce qui tient à la valeur morale de sa détermination.

En effet, la volonté est libre en tant que volonté, détermination par soi-même. Quand l'homme veut, c'est bien lui qui veut. Aucune volonté étrangère ne peut contraindre celle de l'homme avec une puissance irrésistible à vouloir quelque chose contre elle-même. Dieu, lui, ne le fait pas ; il ne s'est pas seulement interdit de le vouloir, mais encore de le pouvoir. Même quand les plus puissants motifs nous pressent d'agir, il dépend toujours de notre propre détermination libre et, partant, de nous, de décider si nous céderons à ces motifs ou si nous leur résisterons. A cet égard, l'homme est donc libre et cette liberté-là est inséparable de sa nature personnelle. Pour parler

avec l'école de Mélanchthon, l'homme est *liberum agens*; un *modus agendi* correspondant est bien sa propre affaire. Mais l'homme n'est pas libre, en ce qu'il se trouve par avance dans un état moral qui détermine sa volonté et par conséquent le lie. L'homme n'est pas en effet moralement table rase, au sens des pélagiens, de sorte à être appelé à se donner un contenu moral au moyen d'actes de sa volonté formelle; on a raison de dire *pleni nascimur*.

Cette manière d'être propre à l'homme et déterminant moralement la vie de sa volonté, est l'opposition à la volonté divine à son égard. L'homme ne peut échapper à cette contradiction pour se déterminer conformément à l'idée divine et à ce que Dieu veut de lui. La communion avec Dieu est la vraie essence, la destinée de l'homme, mais en réalité il est moralement séparé de Dieu. A cette réalité, l'homme ne peut substituer sa vérité selon Dieu qui serait une autre réalité. La tendance de sa volonté est en effet hostile à Dieu. Par suite de cette volonté il ne peut réaliser la communion avec Dieu, pas même pour ce qui est de son tout premier commencement. Il n'y a de vraiment bon que ce qui est d'accord avec Dieu. Il est par conséquent impossible à l'homme, tel qu'il est, de vouloir ou de faire ce qui est vraiment bon. Se tourner vers Dieu serait le commencement du bien, parce que ce serait le commencement de la communion avec Dieu. Il est par conséquent impossible à l'homme de faire les premiers pas vers Dieu ou de se rendre disposé et prêt à les accomplir, car autant que cela dépend de l'homme, sa volonté est hostile à celle de Dieu. Il faut qu'une puissance supérieure vienne en tout premier lieu le délivrer de lui-même, afin qu'il cesse de déterminer lui-même sa liberté. C'est ici l'expérience que le chrétien a faite. Quelqu'un de plus puissant que lui l'a vaincu; il s'est livré à lui, et par ce fait il a été délivré de l'esclavage moral antérieur auquel sa volonté était soumise. Il y a en chacun de nous une résistance à la grâce de Dieu qui devait être brisée et qui doit l'être tous les jours de nouveau, bien qu'elle l'ait déjà été au centre. Il est incontestable que, suivant les individus, la grâce produit des effets fort divers. Mais ce fait n'établit nullement qu'il y ait chez

l'homme une faculté de l'accepter volontiers : c'est au contraire Dieu lui-même qui produit en tout premier lieu la possibilité d'adhérer et par cela même la possibilité de se décider pour la grâce ; ce n'est pas seulement d'une façon médiate que Dieu produit la possibilité de cette nouvelle volonté, en faisant connaître la grâce ; il ne produit pas non plus la volonté elle-même ; il délivre la volonté enchaînée, de façon que celle-ci en reçoit une nouvelle faculté de vouloir. La différence des effets ne renverse donc pas l'assertion que l'homme est moralement esclave et en hostilité avec Dieu ; elle ne fait que la confirmer.

On peut dire la même chose de l'intelligence, en tant qu'elle a une portée morale. De sorte que l'homme en lui-même est aussi peu apte à vouloir qu'à penser ce qui est vraiment agréable à Dieu. Enlacé à ces deux égards dans les liens de son égoïsme, il ne saurait les rompre. C'est dans ce sens, mais uniquement dans ce sens, qu'on doit dire qu'il n'est pas libre. Il est en effet d'autres phénomènes moraux dont il faut tenir compte.

Le plus important de tous est la force de la volonté. Il est particulièrement important de la rappeler dans une époque comme la nôtre, forte en intelligence, mais faible en volonté. Le premier élément est la disposition à vouloir, qui se trouve chez tous. Puis il s'agit d'acquérir conscience de son individualité et de l'affirmer. Vient ensuite la troisième phase qui consiste à vouloir la volonté de Dieu. Tandis que les deux premières sont naturelles, la troisième marque chez l'homme un développement nouveau, qui ne procède pas de l'activité de la volonté, mais auquel celle-ci peut ouvrir la voie. L'indépendance de la volonté implique en effet qu'elle peut s'opposer à ce qui lui est présenté pour la déterminer. Ce qui s'adresse à elle peut avoir son siège dans l'homme ou en dehors de lui. Chaque individu se trouve placé au milieu des tendances dominantes de son époque, mais il dépend de sa volonté d'y céder ou de leur résister. S'il se laisse dominer par elles, ce doit être du moins du fait de sa volonté. L'homme est revêtu du même pouvoir de résister en face des puissances dominantes de sa

propre nature. La volonté est la faculté de se dominer, de se vaincre soi-même, de faire certains actes concrets en opposition avec sa tendance générale et ordinaire.

Mais comment expliquer ce fait au moyen de la simple faculté formelle de vouloir ? Et puis, comment celle-ci peut-elle donner un contenu matériel à la volonté ? Il ne suffit pas de dire avec Mélanchthon qu'un effort est dominé par un autre plus fort. Dans ce cas, en effet, il n'y a pas domination de soi-même, mais domination exercée sur la volonté : l'homme souffre violence au lieu de se faire violence à lui-même. Lorsqu'au contraire, dans un cas concret, la volonté ne cède pas à l'inclination, cela implique qu'elle peut opposer victorieusement une autre loi à celle de ses désirs. Ce n'est pas encore un changement de l'homme lui-même ; ce n'est pas une tendance morale de la volonté, par conséquent, ce n'est pas de la moralité comme condition permanente de l'homme ; c'est simplement une violence que l'homme se fait à lui-même et qu'il ne serait pas obligé de se faire s'il y avait moralité habituelle, permanente. C'est une simple œuvre de la loi, dépourvue de toute valeur morale au sens le plus relevé du mot. Ce fait n'en établit pas moins qu'il y a pour l'homme des mobiles moraux pour des volitions et des actes concrets, par lesquels il se laisse déterminer au point de se mettre en contradiction avec lui-même.

Tout cela prouve que le péché ne constitue pas seul tout le contenu de l'homme ; il y a encore un autre élément opposé, si bien que l'homme est en opposition avec lui-même. La conscience est cet autre facteur. Elle n'est pas sans autre la voix de Dieu, mais l'homme entend la voix de Dieu par son moyen. La conscience fait partie de l'essence même de l'homme, mais elle a pour base la présence de Dieu se rendant témoignage à lui-même. La conscience est le point le plus intime de l'homme, la résultante du contact de l'esprit humain et de l'esprit divin. La conscience est un fait dont on ne peut se débarrasser. Elle est, à la vérité, un sentiment subjectif. Mais bien loin d'être un produit de la pensée et de la volonté de l'individu, elle prend à leur égard l'attitude d'un dominateur et d'un juge ; de sorte

que l'homme peut parfaitement bien la distinguer de tout ce qui procède de son propre fond. C'est là une puissance intérieure devant laquelle tous les hommes doivent s'incliner. Même lorsqu'ils veulent se soustraire à son autorité, ils sont obligés de la reconnaître, en faisant des efforts pour la réduire au silence. Mais l'autorité de la conscience s'impose à l'homme comme loi divine. Tout en étant une preuve du lien qui existe encore entre Dieu et l'homme, la conscience, par son activité, entretient entre eux des rapports. Elle est le sentiment moral dont la volonté de Dieu constitue le contenu, en tant que celle-ci est la loi de la volonté humaine. De sorte que derrière la conscience on aperçoit la volonté de Dieu présente à l'esprit dans lequel il se rend témoignage. La conscience est par conséquent le lien qui rattache la volonté de l'homme à la volonté divine comme à sa loi. Le lien conscient est la base, la cause de la conscience ; la loi de Dieu est son essence. L'application de cette loi divine aux cas particuliers, concrets, constitue les fonctions de la conscience. La vérité même dans son essence est, dans la réalité concrète, exposée à être faussée et obscurcie.

C'est de la création et non de la rédemption que l'homme tient la conscience. Car elle est le lien par lequel Dieu tient encore l'homme comme personnalité morale qu'il a créée, en vue de sa communion, bien que par le péché il se soit séparé de lui. C'est la volonté miséricordieuse et rédemptrice de Dieu qui a voulu que ce lien fût encore conservé entre lui et l'homme ; le fait et l'activité de la conscience sont au service de cette volonté divine miséricordieuse. Ce reste des rapports entre Dieu et la créature établis par la création, doit servir de point d'attache pour les rapports nouveaux résultant de la rédemption. C'est le point de contact entre la nature et la grâce. La conscience étant un pareil reste, ne saurait être quelque chose de nouveau qui aurait fait son apparition seulement avec le péché. La forme de son existence est seule nouvelle, en ce qu'elle est le sentiment moral des rapports avec Dieu, tels qu'ils sont devenus par le péché, un témoignage contre le péché.

La position que la conscience prend dans la vie personnelle de l'homme, c'est de faire opposition à la direction de sa volonté

qui le porte au péché. Etant le lien qui rattache Dieu à l'homme, elle s'oppose à tout ce qui l'en sépare, par conséquent, au péché. A cet égard elle est le bien dans l'homme ; c'est la moralité du pécheur. Elle ne suffit pas néanmoins à le rendre bon, car elle n'est pas le fait de l'homme mais l'action de Dieu. La conscience n'empêche pas l'homme de tomber dans le péché ; elle se borne à l'en détourner. Il est certes bon qu'il ait un pareil témoignage en lui-même ; mais la conscience qu'il possède du péché, bien loin de le faire disparaître, ne sert qu'à le confirmer. De plus elle lui rend le retour au bien possible par la réalisation en lui de la grâce de la rédemption.

Mais, bien qu'elle soit l'opposition au péché, dans le fait, la conscience est également sous l'influence du péché : en se présentant, en s'accusant sous la forme de certains jugements isolés et concrets, elle subit l'influence du péché qui a corrompu la vie de l'intelligence et celle de la volonté. La conscience est ainsi affaiblie, troublée ; mais sur l'arrière-plan, derrière cette corruption, si l'on peut ainsi dire, se trouve la conscience dans toute sa vérité : en rendant témoignage contre les rapports faux qui règnent entre l'homme et Dieu, elle proclame les rapports vrais qui devraient exister réellement. Aussi, ces rapports vrais éclatent-ils dans toute leur réalité, comme dans la personne de Christ ? Ils se légitiment et se justifient auprès de cette vérité cachée dans la conscience qui rend témoignage en faveur de l'Evangile. Mais ce n'est que par un effet de l'Evangile que la vérité de la conscience éclate dans toute sa pureté et dans toute sa force. Sans lui, avant lui, elle ne se montre que comme troublée et affaiblie par le péché.

La fonction de la conscience est en effet double. Elle est le sentiment moral de l'homme ; toutefois elle n'est pas un simple fait théorique mais pratique. L'activité de la conscience se manifeste à la fois dans le jugement moral et dans les dispositions morales. Elle s'impose en effet avec force et autorité dans le domaine de la volonté comme dans celui de l'intelligence. Seulement le jugement est troublé et la disposition affaiblie.

L'égoïsme, en effet, ne peut admettre que l'homme ne s'appartienne pas à lui-même, mais à Dieu. En réalité, jamais la

conscience n'oblige l'homme à aimer Dieu de tout son cœur, bien qu'au fond elle rende témoignage à cette vérité ; ce n'est que de temps à autre qu'elle fait prévaloir la volonté de Dieu, et par conséquent ce n'est jamais dans toute sa vérité, parce que ce n'est pas exclusivement à la volonté de Dieu que la conscience sert d'organe. A cela viennent s'ajouter les erreurs et les sujets d'obscurcissement particulier, provenant des sophismes de l'entendement qui se met au service de la volonté égoïste.

Malgré tout cela, la conscience est l'opposition permanente au péché qui se trouve en l'homme. Celui-ci est donc en contradiction avec lui-même, en proie à un dualisme. Il est une unité en tant que chair, vu que l'égoïsme domine sa volonté et son intelligence ; mais il y a dualisme en ce qu'une autre loi intérieure s'impose à lui et proteste contre l'état actuel de l'homme. Cette protestation est malheureusement impuissante, car elle n'empêche pas l'homme de demeurer ce qu'il est. Cette contradiction interne est comme un problème que l'homme pose à Dieu, une énigme pour lui-même. L'essentiel c'est que tout cela passe dans la vie subjective ; qu'il pose à Dieu cette question ; qu'il ait le sentiment d'être à ses propres yeux une énigme. Dieu seul peut donner la réponse et le mot de l'énigme. C'est ainsi que la conscience maintient l'homme qui s'est séparé de Dieu en communion avec lui.

Tout cela vient de ce que la conscience est conscience de Dieu. L'homme est immédiatement certain que Dieu, qu'il ne peut s'empêcher de penser, existe réellement. Cette pensée de Dieu est le témoignage que Dieu lui-même se rend dans l'homme. Toutes les autres preuves de Dieu, dans la nature et dans l'histoire, ne servent qu'à développer et à confirmer cette certitude interne de l'existence de Dieu. La conscience du divin ne se borne pas à affirmer que Dieu existe : elle déclare qu'il y a un rapport entre le Créateur et la créature ; qu'ils ne peuvent pas être indifférents l'un à l'autre, mais que Dieu est le principe et le but de l'homme. Ici survient la conscience pour exiger qu'il en soit réellement ainsi dans la vie personnelle. Voilà comment la conscience s'approprie le sentiment du divin et en fait une affaire de conscience.

Le sentiment de Dieu s'impose nécessairement à l'homme. Il ne peut s'empêcher de se sentir dépendant de Dieu et attiré vers lui. La prière et le besoin d'expiation montrent que l'homme a naturellement besoin de Dieu. Mais comme encore ici le péché a tout gâté, l'homme se sent plus sous la dépendance d'une puissance que d'un amour personnel ; aussi recherche-t-il plutôt les biens que l'amour personnel de Dieu. La conscience du divin s'oppose toutefois à cette tendance égoïste et sensible ; elle maintient la conscience morale en rapport avec Dieu et elle prépare ainsi le rétablissement de la communion avec Dieu au moyen de la rédemption.

A cela viennent s'ajouter les institutions naturelles (famille, société, etc...) qui acquièrent, quoique naturelles, une portée morale, en ce que l'homme est appelé à y prendre part en tant que personnalité morale. En outre les règles qui gouvernent ces institutions se présentent comme autant de lois manifestant la volonté divine. Toutes ces règles sociales deviennent affaire de conscience : elles forment le contenu concret de la conscience.

Telle est également la haute portée de l'histoire. En permettant aux facultés de l'humanité de se déployer, l'histoire met au jour les bornes morales de l'homme ; elle l'oblige à faire l'expérience de ce que la conscience lui dit, alors qu'il ne le comprend peut-être pas ou ne veut pas comprendre. L'homme est aussi témoin de certains événements qui sont nécessairement en rapport avec son développement moral et qui acquièrent la portée de puissances morales. L'homme acquiert ainsi la conscience que Dieu règne dans l'histoire et se rend témoignage à lui-même. L'histoire est pleine de voix divines qui retentissent à l'oreille de l'homme comme autant de protestations contre le péché.

A côté de l'histoire générale se trouve celle de la rédemption, étroitement entrelacée avec la première. L'humanité, abandonnée à elle-même, n'est pas sans posséder certains éléments de vérité qu'elle n'a pas tirés de son sein, restes d'une révélation primitive, échos de révélations postérieures. Tout cela, quoique confus et troublé, n'en constitue pas moins une protes-

tation contre la vie exclusivement naturelle et dominée par le péché. De sorte que nulle part on ne peut trouver l'homme exclusivement naturel, laissé tout à fait à lui-même et n'ayant reçu aucun témoignage de Dieu.

Toutes ces voix diverses sont plus ou moins fortes ; elles ont une histoire. La captivité de Babylone, par exemple, a été entre les mains de Dieu un moyen de faire entendre sa voix aux gentils. Peu avant la Venue, il y avait dans le sein des nations une préparation à entendre la voix de la révélation. Le même phénomène se renouvelle de nos jours par suite de la facilité bien plus grande des communications et surtout dans le sein de la chrétienté. Notre civilisation est à tel point imprégnée de l'esprit chrétien qu'elle ne réussit pas à échapper à son influence, même quand elle se le propose.

En réalité l'homme n'échappe jamais entièrement à l'action et au témoignage de Dieu. Aussi, est-ce une question tout à fait abstraite que de demander ce que l'individu peut faire exclusivement par lui-même. Ce n'est pas à dire qu'il faille faire disparaître l'opposition entre la nature et la grâce. En effet, toutes ces interventions de Dieu se maintiennent dans la sphère des rapports qui naissent de la création ; elles ne provoquent pas la formation d'un domaine nouveau. Elles sont pourtant en rapport avec lui, puisque ce n'est qu'en vue de l'économie de la grâce qu'elles existent. Tout en ayant en elle leur raison d'être, elles lui servent d'introduction et la préparent.

Voilà pourquoi la dogmatique orthodoxe parle d'une *vocatio indirecta*, d'une *gratia indirecta* ou *generalis*, d'une grâce préalable, différente de la *gratia præveniens* proprement dite. L'Écriture n'emploie pas le mot grâce pour désigner ce témoignage général de Dieu. Mais nous pouvons employer ce terme si nous entendons par là tout témoignage de Dieu envers le pécheur, ayant pour cause et pour but l'amour de Dieu. Cette grâce donne à l'homme naturel son caractère concret. Lors donc que l'on demande ce que peut l'homme naturel, il faut se le représenter comme placé sous l'action de cette grâce ; de sorte qu'il faut voir dans ce qu'il peut faire un effet de ce témoignage divin.

Ce témoignage naturel de Dieu agit sur la connaissance et sur la volonté. En trouvant le mal dans ce monde auquel il demande le bonheur, l'homme est conduit à reconnaître tout ce que l'existence terrestre laisse à désirer. De là les plaintes sur les misères de cette vie ; de là les aspirations latentes vers une meilleure existence, vers un idéal moral supérieur. Car au sentiment du mal s'ajoute inmanquablement celui du péché qu'il implique. L'homme a conscience de ses faiblesses morales et de sa culpabilité. Ce n'est pas à dire pour cela que l'homme naturel reconnaisse son état de péché ; il avoue bien certains péchés particuliers, mais sans la révélation il ne sent jamais le péché dans toute sa profondeur.

La morale de l'homme naturel correspond à cet ordre d'idées ; elle ne connaît pas l'idée d'un renouvellement fondamental, d'une nouvelle naissance. Ne connaissant pas le péché, elle ne saurait connaître la vertu. Comment pourrait-il en être autrement, la sainteté et l'amour de Dieu étant inconnus aux païens ? La morale ne s'élève pas plus haut que la résignation ; elle n'a pas le sentiment du péché, mais seulement celui de la nature finie de l'homme. L'erreur fondamentale c'est que la moralité doit se baser sur la force morale de l'homme. Malgré cela il y a une grande différence suivant que les pensées de l'homme se portent vers les biens éternels ou qu'il se laisse absorber par les préoccupations terrestres.

La conscience ne peut pas plus amener la liberté de la volonté dans l'amour vrai que le bonheur dans la paix. La conscience en effet ne crée pas de nouveaux rapports entre l'homme et Dieu ; elle se borne à rendre témoignage à l'homme des anciens rapports existant déjà, afin que le salut trouve en lui un point de contact quand il lui sera présenté. Tous les effets du témoignage que Dieu se rend naturellement à lui-même n'amènent pas un changement de la volonté, mais ils exercent une action morale dans les limites de cette volonté. Cette action ne porte pas sur la manière d'être de cette volonté, mais sur son exercice. L'homme peut se laisser punir pour ne pas faire un mal qu'il serait tout disposé à faire. Cela implique non pas une libération de la loi du péché, mais une soumission à la loi de la

conscience, une violence qu'il se fait à lui-même ; bien loin d'impliquer la haine du péché dans toute l'étendue du mot, elle peut fort bien s'allier et s'allie souvent à une forte intensité de péché dans le cœur. Dans un cas pareil, de telles œuvres de la loi ont sans contredit une grande valeur aux yeux des hommes ; mais elles peuvent être un objet d'horreur aux yeux de Dieu. Elles n'ont pas toutefois nécessairement ce dernier caractère ; elles peuvent être plus que la justice civile, la simple légalité, qui n'est souvent qu'un autre nom pour la propre justice. Il faut ici considérer deux choses. Ces œuvres de la loi sont le produit d'une lutte : pour les accomplir l'homme doit triompher des dispositions de son cœur par l'énergie de sa volonté. Mais le fait que la lutte lui coûte montre l'état de son cœur. Reste à savoir si l'homme est content de lui pour avoir ainsi remporté la victoire dans certains cas particuliers (c'est là la propre justice ordinaire), ou si, remontant plus haut que l'acte, il déplore l'état de son cœur, pour autant qu'il peut le connaître, et souhaite, autant qu'il est en son pouvoir, de s'en rendre maître. Alors l'action de la conscience sur la volonté et celle qu'elle exerce sur la connaissance se réunissent. Celle-ci, abandonnée à elle-même, ne produit qu'un sentiment de tristesse sans valeur morale ; l'autre une propre justice qui n'a pas plus de prix. Mais unie à la première elle produit une justice légale qui implique un certain désir de liberté pour la volonté morale en général. C'est, il est vrai, une velléité plutôt qu'une volonté ; mais c'est cependant un mouvement de la volonté qui dépasse la simple œuvre isolée et extérieure, et quitte le domaine de la simple légalité pour pénétrer dans celui de la moralité. Ce qui manque à ce désir de liberté morale, c'est une ferme résolution de rompre avec le péché, car l'amour du péché persiste encore, et c'est toujours par la force de sa propre volonté que l'homme entend changer sa volonté, car il vise toujours à la propre justice. Toutefois c'est à la justice intérieure et non pas à la seule justice extérieure qu'il tend ; c'est la vie intérieure de la volonté qui est déterminée par la conscience, bien qu'elle ne puisse rompre avec sa propre tendance fondamentale. Il y a toujours une profonde différence entre les hommes, suivant que, sous l'action

du témoignage divin, ils vont même jusqu'à mettre en opposition non pas seulement les actes et la volonté, mais la volonté et la volonté, il est vrai une volonté impuissante et une volonté dominante.

Le second point à considérer c'est que le sentiment de Dieu et de sa volonté vient se joindre à tous ces efforts. C'est la volonté de Dieu que cherche à réaliser celui qui aspire à la moralité et parce que c'est la volonté de Dieu. Il peut donc être dit de lui qu'il recherche les choses qui sont de Dieu, dans la mesure où cela peut se dire d'une recherche toujours affectée de péché, parce qu'elle est entachée d'égoïsme. C'est là ce que notre ancienne dogmatique a nié d'une manière trop absolue. Malgré tout ce que cette recherche laisse encore à désirer, elle rapproche du royaume des cieux celui qui s'y livre. La recherche le place, sans qu'il s'en doute, en rapport avec la grâce de Dieu. Sans en jouir, il en a les arrhes. Il y a ainsi deux classes d'hommes dans l'état de nature ; ceux qui sont entièrement abandonnés de Dieu ; ceux qui ont en eux comme des pierres d'attente en vue de la grâce qui est en Jésus-Christ. Dieu les jugera d'après l'attitude qu'ils auront prise à l'égard de ce qui leur aura été confié. Quelques-uns seront jugés d'après le témoignage naturel que Dieu se rend à lui-même. Ce n'est pas à dire que leur attitude à l'égard de ce témoignage les rende aptes à entrer dans le royaume des cieux. Mais le pardon des péchés peut leur être promis à cause de Christ.

Il nous reste encore à signaler l'action de la grâce de la rédemption sur l'homme naturel. Dès qu'elle lui est présentée il se produit un effet qui ne procède pas d'elle, mais qui est un fruit de la condition de l'homme naturel. Il sommeille dans l'homme des questions, des désirs qu'il ignore, qu'il ne veut pas s'avouer, mais qui se réveillent et agitent le plus profond de son être, dès qu'il entre en contact avec la parole de la grâce. Sentant au fond de son être le désir d'une communion avec Dieu, il trouve dans la parole de la grâce ce qu'il cherche sans le connaître et il est ainsi introduit dans la chrétienté.

Mais l'activité spéciale de la grâce et la liberté qui en résulte se distinguent de ces phénomènes purement naturels. Il faut ici une

œuvre de Dieu qui n'est pas la simple continuation du développement naturel, mais un fait nouveau, surnaturel. Comme pour la réalisation objective du salut, Dieu doit faire le premier pas et l'homme prendre une attitude purement passive. Mais pour respecter l'homme comme être libre, l'appropriation de la grâce doit s'effectuer par des moyens moraux. Pour que le résultat soit une nouvelle réalité morale il doit être un produit de la liberté. Comment peut-il se faire que la liberté formelle ne soit pas seule en jeu, mais qu'il y ait un acte libre de la volonté, vu que l'homme ne peut avoir une volonté vraiment conforme à celle de Dieu? C'est la grâce qui rend possible à l'homme ce qui lui est impossible. Ainsi l'appropriation individuelle du salut ne peut s'effectuer sans être en même temps un fait de l'homme. Du reste empiriquement on ne peut distinguer entre l'action de la grâce et l'attitude intérieure de l'homme. La nature morale de l'activité divine réclame en effet qu'il n'y ait pas solution de continuité dans notre conscience; elle s'exerce en respectant les lois du développement psychologique. L'homme a le sentiment de la distinction, car il sait que l'élément nouveau ne peut procéder de lui; mais il est hors d'état de l'accuser. Un sang nouveau coule dans les anciennes veines; mais à l'impression de santé qui pénètre l'homme qui a recouvré la santé, il remarque fort bien que le sang est devenu nouveau.

La Parole de Dieu s'adressant à la personnalité est le moyen d'action qui produit d'abord l'appel et puis l'illumination. Quand l'activité de l'homme est enfin éveillée, la grâce coopère avec elle. Lorsque l'homme nouveau est encore en formation, le vieil homme forme la base, l'élément continu et permanent; l'élément nouveau ne se montre que dans certains actes isolés par lesquels il cherche à prendre possession du foyer et du centre de la personnalité. Quand la grâce a pris possession d'un individu l'élément nouveau est le permanent, tandis que l'élément ancien, relégué à la circonférence, se manifeste par des actes isolés et cherche à pénétrer de nouveau jusqu'au foyer de l'être.

Rome s'exagère l'importance du baptême, le protestantisme, entaché de méthodisme, la méconnaît. Le luthéranisme, tenant

le milieu, le présente comme une œuvre divine, dans laquelle le fidèle voit le fondement de sa vie nouvelle. Le fidèle y voit la base de sa foi et de sa vie, une source toujours nouvelle de paix et d'un amour plus vivant. La liberté consiste justement dans cette paix du sentiment et dans cet amour, parce qu'elle est le vrai rapport qui doit exister entre le chrétien et Dieu. Ses efforts moraux pour briser les chaînes qui retenaient la pensée et la volonté sous le joug du péché n'ont pu aboutir, mais la puissance de la grâce l'a rendu à la liberté. Sa vie chrétienne tout entière est la confirmation des rapports vrais qui existaient entre Dieu et lui.

J.-F. ASTIÉ.



LE
SIÈCLE DE JÉSUS-CHRIST¹

PAR

A. HAUSRATH

DEUXIÈME PARTIE

Le temps des apôtres.

I. Le paganisme.

Le sens de l'absolu, la conscience de l'éternel, le contact de l'âme humaine avec l'infini sur le terrain du sentiment, et la pensée générale que toute existence finie a son existence dans l'infini et par l'infini, que tout ce qui est temporaire existe dans l'éternel et au moyen de l'éternel : voilà ce qui constitue la religion. Reconnaître que nous ne sommes rien et que nous ne pouvons rien en face de l'ordre éternel de l'univers, que nous pouvons tout avec lui et en lui, avec et par le moyen de la divinité : c'est là une impression religieuse.

La religion ainsi définie est soumise à toutes les vicissitudes que les diverses aptitudes humaines ont à traverser. L'homme se sent d'abord, d'une manière spontanée et immédiate, un avec le tout ; il ne cherche pas la divinité loin de lui, il la trouve dans les forêts et sur les montagnes, dans les sources et dans la mer ; elle lui parle au moyen du vol des oiseaux, dans la tempête et dans le bruissement des feuilles. Le monde supérieur ne cesse de faire invasion dans le monde inférieur ; les miracles

¹ *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, von Dr A. Hausrath, a.o. Professor an der Universität Heidelberg. Zweiter Theil. Die Zeit der Apostel. 1 vol. grand in-8, 473 pag. 1873. — *La Théologie allemande contemporaine*, pag. 85.

succèdent aux miracles ; la divinité tombe sous les sens ; on se prosterne la face contre terre, dans le vif sentiment de son approche. A cette phase de courte durée succède le sentiment d'un grand éloignement. La terre paraît abandonnée de Dieu ; le fil qui rattachait le ciel à la terre est brisé ; on se sent abandonné de cette main qui jadis conduisait les pères. C'est alors que l'esprit humain se met à chercher dans le lointain cette divinité qu'il trouvait naguère sous la main. Peine inutile ! car ce n'est que de son propre sein que chaque génération doit tirer la consolation religieuse dont elle a besoin. Aussi, dès que l'illusion est reconnue, la vie intérieure cesse : l'esprit humain peut pendant des siècles demeurer indifférent à ces représentations dans lesquelles il contemplait autrefois une manifestation de ses rapports avec l'absolu. Il est néanmoins indestructible dans le cœur de l'homme, ce besoin de se représenter l'univers comme un tout harmonique. Arrivent alors les philosophes, qui, remplaçant par la réflexion ce que l'intuition immédiate ne donne plus, imaginent toute une arrière-scène qui doit sauvegarder cette unité à laquelle on ne veut décidément pas renoncer. Les anciennes idées se transforment alors ; peu à peu la conscience religieuse en vient à se représenter son sentiment immédiat de l'absolu au moyen des images découlant de cette conception nouvelle de l'univers, jusqu'à ce qu'elle arrive à acquérir par leur moyen cette même certitude du divin que les siècles antérieurs trouvaient dans d'antiques formules devenues des hiéroglyphes.

Une évolution de ce genre s'accomplit au commencement de l'ère chrétienne. A la religion naturiste des Egyptiens et des peuples de l'Asie, avait succédé la religion esthétique des Grecs qui avait été remplacée par la religion morale des Romains. Celle-ci à son tour était tombée en discrédit avec les institutions de l'état auquel elle était intimement unie. Le fait que Rome était devenue le centre d'un empire universel avait également été fatal à la religion nationale.

Le sentiment religieux, qui n'abdique jamais ses droits, chercha alors sa satisfaction dans un monothéisme philosophique et dans la foi à un monde supérieur. Cette aspiration

vers le monothéisme datait des plus anciens philosophes grecs : Xénophane, Héraclite. La démoralisation amenée par la sophistique avait provoqué une réaction qui avait cherché à satisfaire les besoins religieux, en réchauffant les antiques traditions ou en important les cultes naturistes de l'Asie ; tandis que l'école socratique avait progressé dans la direction d'une religion spirituelle. Sans se prononcer contre les dieux nationaux, Socrate avait enseigné un monothéisme qui ne pouvait manquer de supplanter le polythéisme. Considérant la divinité comme la raison du monde, bien que transcendante, Socrate enseignait une harmonie de l'univers qui devait conduire à reconnaître, non pas plusieurs dieux, mais une divinité unique produisant et embrassant tout. En exposant une idée de Dieu qui ne devait jamais être dépassée et en mettant cette divinité dans une opposition abstraite avec la matière, Platon avait provoqué une conception dualiste du monde qui dominait à l'apparition du christianisme. Le dualisme n'a d'abord son siège que dans l'intelligence humaine qui s'affirme en se distinguant de la nature ; puis nous avons l'antithèse du corps et de l'esprit, de la matière et de la forme, de la nature et de l'esprit, du monde d'*en deçà* et de celui d'*au delà*. La déchirure est profonde, et l'harmonie parfaite qui avait fait le bonheur du monde antérieur à Socrate est perdue sans retour. A côté de notre monde phénoménal, auquel il conteste toute réalité, Platon place tout un monde d'idées auquel seul appartient la substantialité. Les platoniciens furent ainsi conduits à admettre un Dieu saint, une vie éternelle et une rétribution après la mort.

Toutefois ces convictions abstraites ne possédaient pas la force nécessaire pour devenir une religion positive et populaire. Mais, dès qu'il y aurait une impulsion historique indispensable, elles pouvaient servir de cadre à une nouvelle religion populaire. Les deux derniers siècles de l'ancien monde, qui furent loin d'être une époque de bonheur terrestre, eurent pour mission d'exalter le besoin religieux jusqu'à ce degré d'intensité où cet instinct non satisfait éprouve nécessairement le besoin d'engendrer et où l'esprit devient nécessairement créateur.

En faisant tout dépendre des idées du sujet, Socrate avait inauguré le subjectivisme et provoqué une révolution qui devait tout transformer. Les siècles compris entre le règne de Philippe de Macédoine et l'ère chrétienne avaient été consacrés à faire pénétrer ce subjectivisme absolu dans toutes les sphères de la vie. Ne se préoccupant plus du bien de l'ensemble, les philosophes n'ont dès lors qu'une pensée : placer le moi dans une position telle à l'égard du monde que rien ne puisse contrarier la volonté de l'individu, ni troubler son repos et sa paix. Le monde entier est mis au service de la volonté morale du moi (stoïciens), du moi désireux de jouir (épicuriens), du moi avide de connaître (scepticisme). Mais celui qui rapporte le monde entier à sa personne ne sera jamais heureux. On ne l'est en effet qu'en s'oubliant soi-même pour se perdre dans les choses. Alors seulement l'homme sent l'harmonie du tout qui le porte et le rend heureux : au contraire il ne cessera jamais d'être troublé par le bruit peu harmonieux du monde, celui qui se sera pris lui-même pour point ferme autour duquel tout doit tourner. Ce fut là l'erreur fondamentale des stoïciens et des épicuriens. Les sceptiques ne réussirent pas mieux en plaçant le bonheur dans la connaissance des choses. Celle-ci leur échappant, ils aboutirent à la négation de toute connaissance objective : ils demandèrent ainsi à la certitude que nous ne connaissons pas l'essence des choses, cette sérénité sublime qui devait rendre l'homme heureux. Ces trois centres de gravité successifs qui devaient fournir à l'individu le ferme appui qu'il avait perdu en rompant avec l'ensemble, avec l'état, ne tinrent nullement ce qu'ils avaient paru promettre. On ne tarde pas à s'apercevoir que l'ataraxie et l'apathie, ce plaisir et cette jouissance dont il est tant question, ne tiennent pas ce qu'on en espère. Comptez bien que lorsque la paix avec soi-même et avec la nature devient l'objet d'un problème philosophique, elle est perdue sans retour. Les époques qui n'en parlent pas ont seules le privilège de la posséder. Maintenant au contraire les préceptes pour être heureux abondent et ils n'aboutissent qu'à faire reconnaître que la question n'est rien moins que claire. L'orgueil du stoïcien, l'égoïsme de l'épi-

curien, la vertu et la jouissance individuelles, aboutissent à un résultat identique : l'homme est un vase beaucoup trop faible pour entrer en lutte contre l'univers entier. Le sceptique à son tour qui a cherché le repos par le moi, a été lancé dans l'agitation délétère de l'éternel procès dialectique : il se voit condamné à contredire à tout jamais toute assertion positive. Le stoïcien est obligé de confesser que l'homme est trop faible pour être heureux ; l'épicurien reconnaît que le monde est trop mauvais pour qu'on puisse être heureux ; tandis que le sceptique irrité s'écrie que l'homme et l'univers sont par trop problématiques pour qu'il puisse être question de bonheur. Restait une dernière ressource devant laquelle le stoïcien et l'épicurien ne reculèrent pas. Comment le sage pourrait-il être vaincu et devenir malheureux ? Ne lui reste-t-il pas la suprême ressource de se donner la mort ? De sorte que cette prétendue victoire sur le monde aboutit à le fuir, à se sauver en se détruisant ! Peut-on avouer plus clairement la complète défaite de ce moi, d'abord si sûr de lui-même ? En cherchant à ne compter que sur lui, le moi humain avait transformé le non-moi tout entier en quelque chose de mauvais. La vie est un mal, s'écrie Sénèque, l'univers est un mal, le moi à son tour qui est trop faible pour tenir tête au non-moi, est lui aussi un mal.

Voilà comment le monde gréco-romain en était venu à un résultat qui avait été le point de départ de la civilisation juive. La confiance en la gloire de l'humanité a décidément pris fin. D'une génération à l'autre on entend augmenter les plaintes sur les faiblesses, les misères, les péchés de la nature humaine, qui hors d'état de plaire aux dieux, est devenue l'objet de leur colère. La philosophie grecque sur le déclin répète les lamentations que la conscience juive avait connues dès les premiers temps historiques. C'est d'abord le corps qui est le grand obstacle, quoique Sénèque reconnaisse que la cause du mal est bien en nous, dans le plus profond de notre être. Ce péché qui a son siège dans l'esprit exerce son action sur l'humanité tout entière. Nous sommes tous esclaves du péché, dit Sénèque, avec cette seule différence que la chaîne de l'un est

plus longue que celle de l'autre ; seulement, tandis que le sage se regimbe contre sa croix, le fou y plante de nouveaux clous. Nos ancêtres se sont plaints, nous nous plaignons, la postérité se plaindra à son tour de la corruption des mœurs, du règne de la méchanceté, de ce que l'humanité va en empirant et de ce que toutes les choses saintes sont en décadence. Mais il en a été et il en sera toujours de même. On surprend les échos des psaumes de la pénitence et les dispositions d'un jour d'humiliation et de jeûne, chez ces sages qui s'étaient livrés à tous les efforts imaginables pour trouver en eux-mêmes appui et consolation contre les maux du monde extérieur. Ce désespoir et cette mélancolie n'ont du reste rien d'efféminé, ni de maladif ; c'est bien la mâle douleur d'une race qui n'a pas été matée. Pour la première fois le paganisme proclame la nature humaine pécheresse et contemple ce monde comme une vallée de larmes.

Mais comment peut-il en être ainsi, si l'homme et le monde ont été créés par un Dieu intelligent, sage et bon ? Aussi le plus grand penseur du premier siècle, chez lequel le platonisme et le stoïcisme se rejoignent, avec une prédominance du premier, Plutarque, n'hésite-t-il pas à admettre un mauvais principe primitif. A l'en croire, cette foi au diable aurait été partagée par la plupart et par les meilleurs d'entre les philosophes. Fallût-il reconnaître ici une influence des idées juives, la disposition à les accueillir n'en impliquerait pas moins que le monde grec avait dû renoncer à son idéal.

Les tentatives infructueuses des philosophes pratiques pour trouver dans la force humaine le moyen d'être heureux, avaient fait naître le besoin d'une rédemption objective. Le besoin d'un secours d'en haut, si général et si profond à cette époque, était la conséquence de cette étude de soi-même excessive, cultivée par les stoïciens, les épicuriens et les sceptiques. Les malheurs publics, à partir du commencement de l'empire, avaient contribué à rendre plus acéré encore cet aiguillon de la connaissance de soi-même. Les tristes faits dont on était journellement témoin, ne confirmaient que trop les déclarations peu flatteuses des diverses écoles philosophiques sur la nature

humaine : aussi les sages n'eurent-ils bientôt pour unique mission que de délivrer des misères de l'époque et du péché qui minait le cœur même de l'homme. Avant de commencer à philosopher, chacun doit reconnaître ses propres faiblesses et le besoin qu'il a d'un puissant secours. Celui qui aspire à devenir bon doit, en tout premier lieu, reconnaître qu'il est méchant. Le philosophe est avant tout un médecin auquel s'adressent, non pas les gens en santé, mais les malades : il n'enseigne pas, il guérit ; il doit réveiller tout premièrement chez ses disciples le sentiment de leur misère et de leur ignorance. Ce qu'il s'agit de poursuivre ce n'est pas la vérité mais la délivrance du mal.

Pour trouver cette main rédemptrice, les stoïciens et les épicuriens s'adressent d'abord aux sages contemporains, puis aux philosophes de l'antiquité. Malheureusement on consuma son temps à discourir sur ce que pouvait être ce sage pour arriver à reconnaître que le meilleur n'est finalement qu'un homme.

Il fallut alors recourir à un secours supérieur à la terre et le besoin de délivrance devint ainsi un fait religieux. Le dualisme de Platon reparait : la rédemption qu'on n'a pu trouver en soi-même, on ira la demander à un monde supérieur et à des moyens extérieurs. Il est nécessaire que Dieu révèle la vérité ; on soupire après une communion immédiate de l'âme avec Dieu. Au lieu de le chercher dans le monde, on compte ou sur des médiateurs célestes pour tendre la main à l'humanité ou sur une élévation spirituelle de l'homme, se mettant en état de contempler la divinité. La philosophie devient un culte, le philosophe un hiérophante. Les cérémonies religieuses et l'extase deviennent la suprême ressource. Les Grecs d'Alexandrie se trouvèrent ainsi préparés à accueillir la doctrine juive d'une révélation immédiate. On emprunta donc toutes les cérémonies du culte mosaïque tout en les mettant sur le compte de Pythagore, qui devint l'apôtre de tous les magiciens et thaumaturges de l'époque. On aboutit ainsi à la plus grossière superstition : le philosophe était devenu un magicien. Tout cela était une conséquence de la foi à un monde supérieur dont le nôtre n'est que

l'ombre. La foi au merveilleux découlait d'un grand mépris du monde visible auquel on avait cessé de croire : la doctrine platonicienne portait ses fruits. Le monde supérieur ne possède-t-il pas plus de réalité que celui dans lequel nous nous mouvons ? ne sommes-nous pas plus certains de l'existence du premier que de celle du second ?

On ne devait pas seulement être tenté de s'élever jusqu'à ce monde supérieur : toute la tendance réclamait que la divinité à son tour sortît de son éloignement pour se rapprocher des hommes. Platon et Plutarque imaginèrent à cet effet des êtres intermédiaires. Mais ce fut surtout le juif Philon, qui tout en acceptant la doctrine platonicienne, la dépassa par sa doctrine d'un être divin intermédiaire. Reflet de Dieu, type du monde et spécialement des hommes, son logos est destiné à combler l'abîme qui sépare les deux mondes. S'il avait été possible d'arriver au sentiment de la réconciliation par la méthode spéculative, ce juif alexandrin aurait atteint le but. Par sa spéculation sur le logos il avait en principe surmonté le dualisme. Mais il fallait plus encore. Ce n'était qu'à la nouvelle que le logos était devenu chair et qu'on avait contemplé sa gloire, que l'humanité sentirait que l'abîme qui la séparait de la divinité était décidément comblé.

Le paganisme de son côté avait cherché un Dieu devenu homme pour opérer la réconciliation entre les deux mondes. Les mythologues platonisants du temps de l'empire avaient fait jouer ce rôle à Hercule et à Apollon. Toutes les notions essentielles (Dieu, vie éternelle, médiateur) se trouvaient éparses dans la conscience religieuse contemporaine, mais il leur manquait un contenu que la main de l'homme était hors d'état de créer. La philosophie avait toutefois préparé le cadre destiné à recevoir le tableau. Grâce à un travail de plusieurs siècles, elle était arrivée à une conception de l'univers dans laquelle se trouvaient formulées toutes les qualités que devait posséder une religion, aspirant à satisfaire les populations de l'empire romain qui ne croyaient plus aux cultes traditionnels. Enfin le suffrage de la philosophie avait contribué à déterminer quelle serait la prépondérante parmi les religions de l'Orient qui s'offraient alors à l'Occident comme vraies.

En premier lieu elle avait débouté de toute prétention les religions naturistes qui sans elle auraient pu avoir des chances, vu la position de l'empire. L'homme ne se sentait pas dépendant de la nature, car la philosophie lui avait enseigné que la nature n'est pas l'absolu. Il ne pouvait non plus être question de revenir aux anciens dieux de la Grèce ou de Rome, car c'étaient là des divinités nationales, incompatibles avec le cosmopolitisme qui gagnait toujours plus de terrain. Il fallait donc une religion universaliste qui tout en s'établissant au sein du dualisme régnant, le dominât. Dieu doit être spirituel et élevé au-dessus du monde et le monde ne pas être vide de Dieu. Toutes les idées étaient donc éparses dans le sein de l'humanité, il ne fallait qu'une puissante impulsion historique pour leur donner conscience de leur propre force. La philosophie avait dressé la porte monumentale par laquelle la religion nouvelle allait faire son entrée. Elle avait donné conscience de l'abîme séparant le monde d'*au delà* de celui d'*en deçà* : le christianisme le comble en s'écriant : *Au commencement était la Parole, et la Parole était Dieu ; et cette Parole s'est faite chair et a habité parmi nous*. La question de savoir comment l'homme peut parvenir à la paix de l'âme avait inspiré maint in-folio aux stoïciens et aux épicuriens : la religion nouvelle y répond par la bonne nouvelle : *Gloire à Dieu dans les lieux très hauts, paix sur la terre, bienveillance envers les hommes*.

C'est en vain que quelques hommes se jetèrent à la traverse pour prévenir la rupture avec le passé. On eut recours aux méthodes d'interprétation les plus ingénieuses pour trouver le monothéisme dans la mythologie polythéiste, pour donner un sens spirituel aux religions naturistes, et pour découvrir une haute signification morale dans les cérémonies grossièrement sensualistes des cultes secrets. Cette tentative de prévenir une rupture au moyen d'explications rationalistes n'aboutit pas. L'humanité apprit pour la première fois par expérience que quoique la religion et la philosophie soient souvent prises l'une pour l'autre, elles n'en sont pas moins deux choses différentes, et que quand un peuple a perdu la foi aux puissances qu'il vénérât jadis, on ne saurait la lui rendre par des raisonnements.

La religion des mystères se montra moins rebelle. On put

essayer avec plus de succès de lui faire subir des modifications répondant aux exigences nouvelles du sentiment religieux, qui avait été en s'approfondissant et en se moralisant. Mais il fallut bien reconnaître que ces cultes d'origine naturiste étaient une expression par trop inadéquate d'une vraie religion de l'esprit. Ces pratiques demeurèrent toujours secrètes et suspectes d'immoralité sans pouvoir jamais s'élever au rang d'un culte public.

Les cultes étrangers parurent également un instant vouloir supplanter avantageusement les dieux de l'Olympe, qui pendant longtemps avaient tenu en échec les divinités naturistes de l'Asie. Plusieurs circonstances semblèrent se réunir pour favoriser la substitution. L'attrait irrésistible que les cultes de l'Asie et de l'Egypte exercèrent sur la foule fut sans doute grand. Mais la conception claire et réfléchie qui décide, bien plus que l'instinct aveugle de la multitude, si une religion est admissible, se prononça catégoriquement contre les prétentions de ces cultes qui, particulièrement en Egypte, n'étaient que du polythéisme sous la forme la plus grossière.

C'est ainsi que tous les prétendants furent tour à tour éconduits. Toutes les religions étaient naturistes tandis que l'homme avait secoué le joug de la nature ; elles étaient polythéistes, et le penseur concevait l'univers comme formant une unité ; elles avaient conservé des cérémonies sensibles fort grossières alors que le pécheur travaillait à briser le joug de la sensibilité. Ces religions étaient nationales et le Romain était cosmopolite. Elles insistaient encore sur les lustrations extérieures alors que l'homme pressentait déjà que la pureté du cœur pouvait seule donner la paix. Aucune religion appartenant à un point de vue dépassé ne pouvait donner satisfaction aux besoins de l'époque. Ce qu'il fallait ce n'était pas des cultes polythéistes laborieusement interprétés dans le sens du monothéisme, mais une religion franchement et foncièrement monothéiste.

II. *Le judaïsme.*

N'en existait-il pourtant pas une ? n'y avait-il pas déjà un millier d'années que les chantres et les poètes d'Israël par-

laient d'un éternel qui est Dieu et en dehors duquel il n'en existe point d'autre? Au fait, le monde païen se sentait fortement attiré vers la synagogue, et la propagande fort active à laquelle celle-ci se livrait, constituait un des ferments religieux les plus puissants de l'époque. Les hommes d'état, les poètes et les historiens ne se dissimulaient nullement le danger qui, de ce côté, menaçait la civilisation romaine, bien que, comptant trop sur la haine qu'inspiraient les juifs, on ne se rendit pas complètement compte de la portée de cette propagande. Tous ceux qui cherchaient un Dieu unique, saint, juste et qui soupiraient après la vie éternelle, n'avaient qu'à frapper à la porte de la synagogue. Il n'y avait là ni symbole fantastique pour les effrayer, ni traces d'un grossier culte naturiste pour les repousser. Ils devaient y trouver le Dieu saint qu'ils cherchaient, la consolation et les espérances qui faisaient battre leur cœur. C'était là le champ dans lequel devaient lever les semences de l'avenir.

L'œuvre fut facilitée par la présence d'un grand nombre de juifs dans toutes les villes importantes de l'empire. Toujours prêts à se soutenir, à jeter les hauts cris et à exposer leurs doléances dès qu'on faisait le moindre tort au plus petit d'entre eux dans quelque coin du monde, ils n'en avaient pas moins réussi à se faire une position privilégiée assez belle pour tenter certains païens de se joindre à eux. Leur dispersion partout en fort grand nombre fut un des facteurs les plus importants de l'histoire de cette époque : leur influence se fit sentir dans toutes les classes, à la cour comme sous le chaume.

Leur supériorité religieuse incontestable leur facilitait singulièrement l'œuvre de la propagande. Les hommes avancés de cette époque croyaient à un Dieu unique et à l'immortalité de l'âme. C'était justement là ce que le judaïsme prêchait, non pas comme autant de principes abstraits d'un système philosophique, mais comme les dogmes d'une religion positive, garantie par des livres sacrés et par une histoire célèbre. En second lieu, tandis que les autres peuples tournaient leurs regards vers le passé qui avait vu fleurir leur âge d'or, les juifs, hommes d'avenir, attendaient la manifestation d'une grande gloire qui ne pouvait

tarder de resplendir dans tout son éclat. L'éloignement de Jérusalem rendait aussi de grands services aux juifs. Le païen pouvait se livrer au charme qu'exerçait sur lui le culte exclusivement spirituel de la synagogue, sans être retenu par toute l'enveloppe cérémonielle qui aurait pu le choquer. De plus, fier, comptant sur son incontestable supériorité, le descendant d'Abraham s'avancait avec confiance à la rencontre de la foi païenne en décadence. Enlaçant l'empire romain tout entier dans les mailles serrées de son filet, au moyen de ses institutions théocratiques qu'il avait conservées, il ne songeait à rien moins qu'à relier ces nombreux membres épars en un seul corps dont Jérusalem aurait été la tête.

Quand les attaques des païens ne l'y auraient pas provoqué, la confiance qu'il avait en la supériorité de ses idées religieuses aurait porté le juif à en faire part à ceux qui l'entouraient. Et comme l'expérience leur avait appris que le public n'était pas porté à accueillir favorablement leurs brochures et écrits de circonstance, ils avaient recours à une supercherie littéraire fort à la mode alors et dont personne ne se faisait le moindre scrupule. Il s'était formé toute une littérature archaïque, mettant dans la bouche d'Orphée ou d'autres personnages les idées et les cérémonies juives. Au besoin certains écrits anciens, comme l'Odyssée, recevaient des interpolations favorables à la foi d'Abraham.

Et on s'y prenait admirablement bien pour travailler l'opinion publique, au moyen de ces petits traités placés sous le haut patronage de noms célèbres. Mettant soigneusement en saillie les idées mosaïques d'accord avec le dualisme qui régnait dans le sein de la société romaine, on laissait discrètement dans l'ombre tout ce qui concernait les observances du culte lévitique. C'est pour justifier cette pratique qu'on en vint à distinguer entre une série de commandements donnés à Noé et concernant tous les hommes, et certaines règles que les enfants d'Abraham étaient seuls tenus d'observer. Rien d'étonnant de retrouver, grâce à l'action de cette active propagande, dans des écrivains classiques comme Virgile, des échos de quelques versets d'Esaié. Les espérances messianiques trouvèrent de l'accès jusque dans

les classes inférieures de la société qui ne souffraient que trop des désordres de ce siècle de fer. On ne saurait douter de l'excellence de cette propagande en voyant qu'à Rome, à Alexandrie, à Antioche, à Damas et dans les autres grandes villes, le nombre des prosélytes égalait souvent celui des juifs de naissance. Les femmes surtout montraient de l'empressement à demander à la synagogue la consolation que ne leur offrait plus le culte païen. Bien que tous ces prosélytes ne fussent pas déterminés par des motifs avouables, en somme le grand attrait exercé par le judaïsme ne s'explique que par l'attraction magnétique que le bien exerce sur le bien, en dépit des formes qui trop souvent le défigurent. L'immense majorité des païens craignant Dieu n'a certainement cherché dans la synagogue que le vrai Dieu. Quelques-uns d'entre eux étaient même tellement persuadés des grands avantages du judaïsme qu'ils ne reculaient pas devant l'acceptation des éléments symboliques, reste des religions naturistes, comme la circoncision. Tibère fut le premier à s'apercevoir du danger que cette propagande faisait courir à la société romaine ; mais les mesures d'expulsion contre les juifs d'Italie demeurèrent sans effet.

Alexandrie fut le principal centre des colonies juives. Là encore favorisés par les Romains, les juifs eurent l'ascendant sur les autres nationalités qui s'étaient donné rendez-vous en Egypte. Leur nombre s'élevait à un million d'habitants dont l'immense majorité résidait dans la capitale. Maîtres du commerce, chargés de faire la police du port, ils formaient une corporation puissante gouvernée par un chef électif nommé alabarque qui appartenait aux premières familles de l'empire et dont les fils épousaient des reines. Ne se contentant pas de leurs nombreuses synagogues qui étaient parfois magnifiques, ils avaient construit un temple dans le voisinage d'Héliopolis.

Ces juifs hellénistes avaient accepté de la civilisation occidentale tout ce qu'un sémite peut s'en assimiler. La nécessité de traduire l'Ancien Testament en grec, prouva à quel point ils s'étaient écartés des usages de leurs frères demeurés en Palestine. Tandis que ceux-ci menaient deuil sur cette traduction, elle allait remplir une espèce de mission apostolique jusqu'aux

extrémités de l'Occident. Ceux qui jusqu'alors n'avaient connu que les périodes cadencées de Cicéron, la douce harmonie de la tragédie grecque, allaient prêter l'oreille aux paroles tonnantes des prophètes et à la mélancolique monotonie des psaumes. Tandis que le monde se lasse de la pompe des Verrières, et devient insensible aux Philippiques de Démosthène, il ouvre toujours plus son cœur aux beautés simples du livre sacré des Hébreux. C'est à tel point que Philon put exprimer l'espoir de voir la Bible, qui dans sa langue primitive n'avait été qu'à la portée du petit nombre, devenir accessible sinon à la totalité, du moins à l'immense majorité du genre humain.

L'action que cette traduction exerça sur les juifs hellénisants fut plus prompte encore. Tout en s'imaginant de bonne foi conserver leurs idées, ils furent bientôt obligés de recourir à des interprétations allégoriques du texte biblique, destinées à voiler une déviation de la foi de leurs pères dont ils ne se doutaient même pas. Grâce à ce compromis, cette traduction contribua, non-seulement à faire des millions de prosélytes, mais encore à conserver au judaïsme des millions de juifs de naissance qui, sans elle, auraient été perdus pour lui. Il se forma ainsi un vrai dialecte du grec, qui eut sa littérature, servant d'expression au judaïsme de la dispersion. Aux pastiches de l'ancienne littérature grecque s'ajoutèrent des travaux originaux. Tandis qu'un certain Ezéchiel faisait une tragédie sur la sortie d'Égypte, un poète chantait Jérusalem, Théodot prenait le combat de Jacob avec les Sichémmites pour sujet d'une épopée, deux historiens tentaient de marcher sur les traces de Thucydide. Ces productions littéraires, qui ne furent pas sans provoquer quelque scandale, n'eurent jamais grande importance.

Ce n'est guère que dans le domaine philosophique que les juifs d'Alexandrie firent quelque chose d'original. Déjà dans la traduction des Septante, on trouve des traces incontestables du dualisme platonicien dont ils subirent toujours plus l'influence. Il fallut ensuite recourir aux médiateurs indispensables entre le Dieu transcendant et le monde. C'est là un besoin que quelques écrits apocryphes de l'Ancien Testament cherchent déjà à satisfaire. La sagesse que Philon appellera le logos, est un reflet

du *nous*, du logos des stoïciens qui pénètre tout dans l'univers. Mais, tandis que pour le stoïcisme ce logos est la divinité même, pour les apocryphes de l'Ancien Testament, cette sagesse n'est qu'un être intermédiaire, le fils de Dieu.

Les opinions de Platon envahissent plus ouvertement encore le domaine anthropologique. Le corps cesse d'être le siège pour devenir la prison de l'âme qui a d'ailleurs préexisté. La matière devient le principe du mal. Toujours sous l'influence des mêmes idées, les prophètes deviennent des ascètes qui ont reçu leurs instructions de Jéhovah, dans un état d'extase, au moyen d'une inspiration mécanique renouvelée des néopythagoriciens. Siles juifs avaient enseigné à l'ancien monde le monothéisme, ils en étaient venus eux-mêmes à exposer leurs propres idées au moyen des formules platoniciennes. Grâce à la méthode allégorique, qui retrouvait tous les préceptes de la morale grecque dans les prescriptions du Lévitique, on ne réussit pas trop mal à se dissimuler le désaccord.

Philon, qui appartenait à une puissante famille des alabarques d'Alexandrie, eut le mérite de fixer ces idées flottantes, dans un système qui fut le fruit authentique du contact de l'Orient et de l'Occident à Alexandrie. Placé au-dessus des rudes nécessités de l'existence, Philon médite sur le malheur des temps, mollement couché sur des tapis et des coussins. Cet enfant gâté de la fortune n'est pas resté étranger à la mélancolie de l'époque, mais sa résignation l'a porté vers l'étude de la science et spécialement de la philosophie. D'une piété aimable, plus sentimentale que vigoureuse, comme tous les hommes émancipés, il est surtout attiré par le côté moral des problèmes. Plus Dieu est éloigné de la conscience immédiate, plus on s'attache à montrer sa présence dans la nature et dans l'histoire. Pas plus que ses contemporains, Philon ne possède la paix, mais il la cherche dans l'histoire, sans s'apercevoir que celle-ci lui sert uniquement de prétexte pour exposer des idées qui lui viennent de la philosophie grecque.

Tout ce que l'homme connaît de Dieu, c'est qu'il existe; mais il doit renoncer à le déterminer par aucun attribut. Cet être pur de la philosophie n'est autre que le Jéhovah de l'Ancien

Testament. A côté de ce Dieu indéterminé se trouve le chaos non moins informe. C'est au moyen de son logos, âme du monde des stoïciens, que Dieu a fait un monde du chaos. Le logos, à son tour, se brise en plusieurs logoi qui deviennent les types primitifs, les forces primitives des divers objets du monde. Mais comme ce logos, tout en étant le plan primitif, la force fondamentale de l'univers, est en même temps une personne, le fils de Dieu, les forces qui en dérivent, les logoi, sont également des êtres personnels, des fils de Dieu, des anges. De sorte que tous ces fils de Dieu, dont il est parlé dans les psaumes, ne sont autres que ce que Platon appelait les forces, les pensées, les idées de la divinité. L'esprit oriental de Philon porté à la rêverie, ne se fait aucun scrupule de voir autant d'êtres personnels et dans les forces ou logoi divers et dans le logos général qui les résume et les contient toutes. Ce logos est l'archange, le fils de Dieu, Dieu de Dieu. Avant tout il est le médiateur. Il se tient sur les limites entre Dieu et les choses qui existent par sa force. Il est le messager, l'envoyé de Dieu chargé d'apporter ses ordres au monde, l'interprète qui lui explique sa volonté, le vicaire qui l'accomplit, l'instrument dont Dieu s'est servi pour créer le monde. D'autre part le logos représente le monde auprès de Dieu, c'est le grand-prêtre chargé d'intercéder.

On pourrait croire qu'il s'agit là d'une seconde personne divine placée entre Dieu et le monde, mais il n'en est rien : le monothéisme hébraïque conserve tous ses droits. Le médiateur n'est après tout qu'une force qui est elle-même un attribut de Dieu. Nous voilà déjà en face de cette théologie habile dans l'art de la bascule, qui, en confondant les attributs, peut, suivant les besoins du moment, de deux personnes en faire une seule ou d'une en faire deux. On ne s'imagina pas moins, au moyen de ces forces intermédiaires, avoir comblé l'abîme creusé entre la divinité transcendante et le monde sensible. Seulement cette conception stoïco-platonicienne revêtit dans le monde juif une couleur religieuse. La Bible montrant que, dans le passé, ce logos s'était manifesté dans l'histoire d'Israël comme le Sauveur du peuple, il n'est que juste de le voir honorer par les

hommes. Que de grands besoins religieux se manifestent et aussitôt on exprimera le désir de voir le logos devenir homme de nouveau, comme jadis, lorsqu'il discourait avec Abraham sous les chênes de Mamré. Les livres contemporains des chrétiens présentent comme une réalité historique ce qui, pour Philon, n'était encore qu'une simple possibilité.

Philon ne fournit pas seulement les bases de la christologie chrétienne, mais aussi celles de l'anthropologie paulinienne qui n'est encore qu'une combinaison d'idées bibliques et grecques. Moïse, d'après Philon, aurait enseigné la préexistence de l'âme, sa chute préhistorique et la possibilité de se sauver par elle-même. Dieu doit également avoir créé deux hommes, l'un céleste, naturellement immortel et sans sexe (Gen. I, 26), l'autre terrestre (II, 7), dont la chute est racontée dans le troisième chapitre de la Genèse. Mais au lieu de faire incarner le logos, comme le firent ses disciples devenus chrétiens, Philon fait élever les hommes jusqu'au logos au moyen de l'ascétisme. C'est ainsi que le philosophe juif juxtapose deux conceptions anthropologiques qui se contredisent : l'absolu pessimisme et l'absolu optimisme. Ces prémisses réclamaient impérieusement la sotériologie de saint Paul. Si Philon ne s'en est pas avisé, c'est qu'il croyait posséder le salut objectif dans les institutions du mosaïsme ; c'est parce qu'il a cru trouver le sauveur de l'humanité dans Moïse, qu'il n'a éprouvé ni le besoin de donner une couleur religieuse à la doctrine du logos, ni la nécessité de faire incarner ce logos pour la rédemption de l'humanité.

Le choc de toutes ces idées ne manqua pas de provoquer à Alexandrie de vives controverses religieuses. C'est ainsi qu'on représente les plaies d'Égypte comme provoquées par l'iniquité des ancêtres des juifs, peuplade de misérables lépreux dont on fut heureux de se débarrasser. Un sophiste et spirite de l'époque, l'Égyptien Apion, qui occupe une place marquante parmi les charlatans historiques, se fit le champion des préjugés populaires contre les juifs. Ses attaques, fruit des controverses, eurent pour but de les envenimer encore. Entre les mains de ce romancier, l'histoire d'Israël n'est plus reconnaissable. C'est lui qui a mis en circulation la fable de la tête d'âne adorée

par les juifs, celle des sacrifices humains, et beaucoup d'autres. Bien que réfuté par Josèphe, cet ouvrage n'en a pas moins servi de source à Tacite qui, comme on sait, raconte les choses les plus bizarres sur le compte des juifs. Déjà fort indisposés par les empiétements des juifs, les habitants d'Alexandrie accueillirent avec empressement les fables d'Apion, qui contribuèrent puissamment à provoquer la réaction qui eut lieu après la mort de Tibère.

Les troubles qui signalèrent en Judée les dernières années de Tibère, l'avènement de Caligula, et en particulier la guerre des Romains contre Artabane, roi des Parthes; l'invasion du pays par les Bédouins conduits par Arétas, désireux de se venger de son ancien ennemi Antipas, expliquent comment l'attention fut détournée des questions religieuses. Au lieu d'entrer dans la voie de la pénitence ouverte par Jean-Baptiste, le peuple se contenta de voir dans la guerre qui éclate tout à coup un châtimement de ceux qui l'ont mis à mort. Tout semblait annoncer un réveil national alors que les préoccupations militaires viennent absorber l'attention. C'est là l'unique moyen d'expliquer comment tout souvenir de Jésus s'est entièrement perdu dans le sein de la nation : celle-ci fut exclusivement absorbée par la guerre qui suivit immédiatement la mort du Sauveur. Les chrétiens crurent rêver lorsque, dans le cours d'une année, ils virent disparaître de la scène Pilate, Caïphe, Antipas, tous les meurtriers de leur Maître. Le cri de guerre qui retentit tout à coup leur parut un signe du prompt retour de Jésus-Christ. Ce n'est que lorsque l'attente eut été démentie par l'événement que leurs espérances furent tempérées par cette réserve : « Mais ce n'est pas encore la fin, » (Math. XXIV, 6-8) qui impliquait en même temps que les dernières douleurs avaient commencé.

Les folles prétentions de Caligula, qui voulait se faire adorer comme Dieu, agiterent bientôt le peuple entier. Les juifs d'Alexandrie furent les premières victimes. Excitée par le manque de tact d'un aventurier de haut parage, Hérode Agrippa, qui, au lieu de se rendre directement à Jérusalem pour prendre possession de son royaume, était allé se faire porter en triomphe

par les juifs d'Alexandrie, la population de cette ville se livra à des persécutions qui aboutirent à la destruction de plusieurs synagogues. Le désordre fut bientôt tel que Philon dut se rendre à Rome à la tête d'une députation de juifs, pour y être tourné en ridicule par Apion qui conduisait une autre ambassade chargée de le contredire. Le proconsul romain Pétronius, un de ces administrateurs sérieux élevés à l'école d'Auguste et de Tibère, fut très embarrassé quand il reçut l'ordre d'établir dans le temple de Jérusalem une statue de Caligula, afin qu'on lui rendit les honneurs divins. N'osant encourir ni la responsabilité de faire des représentations au fou couronné qui lui avait donné cet ordre, ni celle de mettre le pays en feu en l'exécutant, il prit le parti de traîner l'affaire en longueur autant que possible. Un artiste de Sidon reçut l'ordre de couler une statue de Caligula, mais en y mettant le temps nécessaire. Agrippa dut se rendre à Rome pour intercéder pour son peuple auprès de son ancien compagnon de débauche. Le danger fut conjuré et Caligula fut assassiné le 24 janvier 41.

Les terreurs de ces années 39 et 40 exercèrent une influence religieuse dont la trace nous a été conservée dans la littérature de l'époque. L'attentat de Caligula contre le temple avait rappelé aux juifs, d'une manière très vive, que d'après l'avis de tous les prophètes les derniers temps devaient être signalés par une lutte des puissances païennes contre le vrai Dieu. Daniel, plus précis, avait annoncé la lutte d'un prince païen contre Israël. On crut donc que les angoisses des derniers temps arriveraient à leur point culminant lorsque l'antichrist souillerait le temple en se faisant placer dans le sanctuaire pour obtenir les honneurs divins. Il se trouvait que le livre de Daniel, le plus aimé et le plus lu de tous les écrits prophétiques, tout en décrivant comme quelque chose de futur ce qui s'était passé en 168 avant notre ère, lorsque Antiochus Epiphane avait consacré le temple de Jérusalem à Jupiter, avait paru prévoir l'attentat de Caligula. Toujours d'après le livre de Daniel, cette profanation du temple, *l'abomination qui causera la désolation*, devait être un signe de l'approche du jugement dernier et des derniers temps.

Plus tard, alors qu'arrivèrent les calamités de l'époque romaine, on ne vit plus ce royaume de fer dans la monarchie grecque, mais dans l'empire des Césars. On fut d'autant plus porté à perdre Antiochus de vue que son attentat n'avait pas été le signe des derniers temps. Daniel parut donc annoncer d'une manière générale un adversaire futur de Jéhovah, comme Ezéchiel avait aussi prédit pour les derniers jours une lutte avec le prince Gog du pays de Magog. De sorte que la dernière période de l'histoire d'Israël fut tour à tour désignée par cette expression « les jours de Gog, » ou le temps de « l'abomination qui causera la désolation. » Toutes ces déclarations décrivaient si bien la situation provoquée par la tentative de Caligula qu'on ne pouvait manquer de confondre les deux époques. Il est vrai, la prophétie ne se réalisa pas ; la mort de Caligula détourna le coup. Mais l'idée de l'antichrist avait joué un trop grand rôle et trop puissamment agité les esprits pour disparaître de l'eschatologie.

Aussi joue-t-elle toujours le plus grand rôle. On applique à l'antichrist des passages qui évidemment ne le concernent pas, ainsi Esa. XI, 4, auquel le Targum de Jonathan ajoute : le criminel *Armillus*, l'enrubanné, surnom de Caligula qui se produisait en public avec des rubans autour de ses bras. Les passages Nomb. IV, 11, 26, Deut. XXXIV, 2 et le Ps. II sont également interprétés comme se rapportant à l'antichrist.

L'Apocalypse nous montre combien cette idée de l'antichrist était encore présente à tous les esprits dans les vingt années qui suivirent. La marche de l'antichrist vers la cité sainte y est décrite (XX, 7) comme dernière lutte décisive. L'église chrétienne a conservé dans son eschatologie des traits appartenant tout particulièrement à cette époque. Comme la foi des fidèles comptait surtout sur le prompt retour de Christ, ils observaient attentivement si l'abomination amenant la désolation s'établissait dans le lieu saint, estimant bien que dans ce cas-là, suivant les promesses expresses du livre de Daniel, le jour du Seigneur devait être proche. Aussi la seconde épître aux Thessaloniciens explique-t-elle le retard dans la venue du Seigneur par le fait que les menaces de Caligula ne se sont pas réalisées.

(2 Thes. II, 3-11.) On craignait sans cesse qu'un autre prince ne reprit le projet de Caligula. Et après que la guerre de Judée eut éclaté en 68, l'Apocalypse présente Néron comme un faux dieu, reprenant le projet de son prédécesseur, comme la bête que toute la terre suit. A la même époque l'évangile de saint Matthieu présente aussi la profanation du temple comme un signe avant-coureur du jugement dernier. La tentative de Caligula avait à tel point agi sur les contemporains que dans toutes les écoles, juives ou chrétiennes, on était convaincu que l'apparition de la Jérusalem nouvelle serait précédée d'une profanation de l'ancienne.

Les juifs hellénisants d'Alexandrie se représentaient les choses tout autrement. C'est que d'abord pour eux, l'attentat de Caligula n'était pas demeuré une simple menace. Pendant les troubles civils qui n'avaient pas duré moins de trois ans, ils avaient dû maintes fois purifier leurs synagogues profanées. Ensuite ils n'attendaient pas avec tant de confiance la venue prochaine du Messie. Tandis que pour les juifs de Palestine Caligula était devenu le type de l'antichrist, ceux d'Egypte ne voyaient en lui qu'un exemple de la folie de tout le paganisme. Tandis que les premiers sont irrités contre cet empereur, type de toutes les puissances démoniaques, les seconds en font l'objet de leurs sarcasmes qui atteignent le paganisme tout entier. Il justifie pour les juifs de Palestine l'attente d'une fin prochaine du monde, tandis que ceux d'Egypte, plus éclairés, prétendent que les autres dieux grecs auront le même sort que la divinité éphémère de Caligula. A partir du chapitre VI, le livre de la *Sapience* fait évidemment allusion aux tiraillements incessants entre les Grecs et les juifs d'Alexandrie. Salomon y est présenté comme le type du roi sage et modeste en opposition aux folles prétentions de Caligula qui se croit Dieu. De tous ces événements, le pieux Israélite d'Alexandrie tire la précieuse consolation que le Seigneur n'a jamais abandonné son peuple et qu'en tout temps et en tout lieu il se tient près de lui.

Le troisième livre des Machabées qui date de la même époque, s'adresse, au contraire, à ceux d'entre les juifs qui dans ces

jours de détresse étaient disposés à renier leur foi, tandis qu'il prend à l'égard des païens une attitude conciliante, rappelant que les juifs d'Alexandrie ont toujours été envers l'autorité d'une fidélité exemplaire. Le quatrième livre des Machabées a été écrit dans des jours plus calmes.

Le fait que les juifs sortirent ainsi victorieux de la folle tentative de leur faire adorer l'empereur, provoqua une exaltation religieuse qui eut pour résultat de donner la prépondérance au parti le plus strict, celui des pharisiens. Après ces jours d'angoisses, nous assistons à une restauration de la théocratie qui fut favorisée par la nouvelle position politique de la Judée. Hérode Agrippa qui se trouvait dans l'entourage de Caligula quand cet empereur fut assassiné, n'avait pas eu seulement le bonheur d'échapper aux conjurés, il s'était immédiatement prononcé pour Claude proclamé par les prétoriens, et il avait servi d'intermédiaire entre le nouvel empereur et le sénat. En récompense de ses services, il fut mis en possession d'un royaume si bien arrondi que ni David, ni le premier Hérode n'en avaient jamais possédé un aussi grand. Il fit rendre aux juifs de la diaspora tous leurs anciens privilèges, savoir : la liberté du culte et leurs propres tribunaux. Rentré à Jérusalem au printemps de l'année 41, en qualité de grand roi, comme il s'appelait lui-même, il fut salué par la multitude s'écriant : Marin ! marin ! notre maître ! notre maître ! En habile politique et en vrai pharisien, il sut toujours se prononcer dans le sens du parti religieux le plus strict, tout en demeurant dans sa vie privée le même homme que par le passé. C'est aussi pour se concilier la faveur générale qu'il abandonna au fanatisme du peuple les petites congrégations chrétiennes. Il fit mourir Jacques, frère de Jean, et voyant que cela plaisait aux juifs il fit mettre Pierre en prison. L'enceinte de Jérusalem fut agrandie, de façon à envelopper un nouveau quartier dans les fortifications relevées. Agrippa fit si bien que les Romains prenant ombrage du développement de sa puissance, durent faire cesser les travaux, se promettant bien de profiter de la première occasion pour se débarrasser d'un royaume qui les inquiétait. A la mort d'Hérode Agrippa la Judée rentra sous la

domination immédiate de Rome. Tandis que les Actes des Apôtres le font frapper par un ange, alors qu'à Césarée il ne répudie pas les honneurs divins, Josèphe parle d'un signe qui aurait beaucoup frappé le roi. Pendant qu'il était prisonnier à Tusculum, vers la fin du règne de Tibère, un Germain avait montré à Agrippa un hibou perché au-dessus de lui dans la cour du château, ajoutant qu'il mourrait quand il reverrait cet oiseau. Comme il se réjouissait des paroles flatteuses que lui adressaient ses courtisans, le roi aperçut un hibou se balançant sur une corde au-dessus de la loge royale. Il sent alors une douleur qui lui déchire les entrailles et repris par sa conscience juive il dit à ceux qui l'entourent : Voici votre dieu doit maintenant quitter la vie, il devient déjà la proie de la corruption.

A la mort d'Agrippa la Judée rentra sous l'administration directe des Romains. Ce fait exerça une grande influence sur les mouvements religieux, en mettant un terme à l'essai de restaurer la théocratie. Les divers partis en présence furent mis en demeure de répondre aux nombreux besoins religieux qui demandaient satisfaction.

Le judaïsme alexandrin combattait le polythéisme non pas tant par des considérations religieuses, que par des raisons empruntées à la philosophie et à la conception scientifique de l'univers. Il avait tenté de démontrer aux contemporains la foi au Dieu révélé par Moïse, au moyen d'arguments logiques, rhétoriques et philosophiques, mais sans réussir à convertir le monde à cette religion rationnelle, d'accord avec les lois de la nature. Les hommes cultivés ne voulaient pas recevoir la vérité philosophique sous l'enveloppe imparfaite de symboles difficiles à comprendre, tandis que la masse du peuple se scandalisait à la seule idée de se laisser éclairer au moyen des usages juifs. C'est justement dans les contrées où le judaïsme avait le plus travaillé à rendre sa foi rationnelle et acceptable aux gentils, que la haine mortelle du paganisme avait fini par s'enflammer. Après les luttes qui avaient signalé le règne de Caligula, les juifs hellénisants avaient toute raison d'ajourner leur projet de conquérir le monde à leur foi. L'antipathie

contre le judaïsme ne s'était pas moins accrue dans tout l'empire que l'horreur du judaïsme pour le paganisme.

Mais même sans les conflits provoqués par la folie de Caligula, une église monothéiste n'aurait jamais réussi à se fonder sous l'influence de l'alexandrinisme éclairé. Pour si grands que puissent être les effets de l'éloquence et de l'écriture, la religion ne fut jamais un produit de la rhétorique. Les religions doivent croître comme des convictions reposant sur une révélation historique : il faut renoncer à les démontrer, car elles sont, non pas une science, mais une modification du sentiment. Ce n'est que quand la pensée a pris la forme inconsciente de la foi en un fait donné, que nous voyons apparaître ce sentiment de dépendance que nous appelons religion. Il est parfaitement vrai que cette foi à une révélation historique peut être conforme à toutes les exigences de la conscience scientifique ; mais ce n'est nullement parce qu'elle est rationnelle que cette foi est précieuse au fidèle, mais bien parce que son cœur est saisi, parce qu'il est plein du médiateur de cette révélation ou des livres qui en sont les documents.

Ce n'est également qu'au moyen de cette persuasion personnelle sous la forme de sentiment que la religion peut se propager. L'hellénisme d'Alexandrie avait donc beau entasser volumes sur volumes et recourir à toutes les ressources de l'éloquence ; il ne s'agissait pas de savoir dans quelle mesure le judaïsme pouvait être rationnel, logique, respectable, mais bien si parmi ses diverses communautés il s'en trouvait une ayant reçu une impulsion religieuse suffisamment forte pour agir dans des cercles plus étendus. C'était sans doute déjà un grand privilège de la foi juive que d'être compatible avec la conscience philosophique contemporaine, mais à ce mérite purement négatif il devait venir s'en ajouter un autre. Il fallait la force créatrice d'une personnalité religieuse faisant battre tous les cœurs et leur arrachant cette exclamation : « Tu es le chemin, la vérité et la vie : nul ne vient au Père que par toi ! » Il fallait absolument une personnalité en face de laquelle les âmes affamées et altérées s'écriassent : « A qui irions-nous ; tu as les paroles de la vie éternelle ? » Le judaïsme ne pouvait

devenir la religion universelle que s'il possédait dans son sein un homme pouvant produire ces effets-là sur les cœurs.

III. *Le christianisme judaïsant.*

Ce n'était qu'en Judée où l'esprit de l'ancienne alliance agitait de nouveau les esprits avec puissance, qu'on pouvait regarder pour chercher la réalisation de ces conditions. Nous avons vu que, sur les bords du Jourdain, on avait déjà mis la main à l'œuvre pour établir le royaume de Dieu promis aux pères. Si nous en croyons la conscience de cette génération, jamais le ciel n'avait été si près de la terre. Dans les dernières années de Tibère, les mouvements messianiques s'étaient propagés dans toute la province romaine de la Palestine. Jean-Baptiste avait préparé en Judée l'avènement du règne de Dieu ; les populations de la Samarie avaient suivi sur le Garizim le prophète de Tirathaba pour chercher les insignes du royaume, cachés par Moïse ; et les disciples de Jésus avaient annoncé dans les vallées de la Galilée que le règne était venu. Mais Jean avait été décapité, les Samaritains avaient été massacrés, Jésus était mort sur la croix. Il s'agissait de savoir si la fin des initiateurs avait été celle des mouvements qu'ils avaient inaugurés ?

Pour aucun donc on ne pouvait donner une réponse absolument affirmative. Des traces du mouvement inauguré par Jean ne s'étaient pas maintenues seulement en Judée ; les échos de sa prédication avaient si bien retenti jusque parmi les juifs de la dispersion, qu'il s'était formé à Ephèse une communauté se réclamant de son nom. (Act. XIX, 2.) Le soin que l'auteur du quatrième évangile met à établir dès le début les rapports de Jésus avec Jean, montre que les disciples du Précurseur doivent avoir joué encore un certain rôle vers la fin du premier siècle, dans les contrées où cet écrit fut composé.

Le mouvement du Garizim paraît de son côté avoir laissé des traces dont la légende de Simon le magicien et l'histoire du prophète Dosithéus paraissent avoir été les derniers échos. Il va sans dire que le monde n'aurait pas eu à espérer une grande

renovation religieuse ni des disciples de Jean-Baptiste, ni des agitations de la Samarie. Tout cela nous montre les effets que « l'idée » du Messie en elle-même aurait pu produire dans le cas où la « personne » du Messie aurait fait défaut. Mais il était bien réellement présent, quoiqu'au début il n'eût été manifesté qu'à un fort petit nombre de fidèles.

En effet, le troisième et le moins éclatant des mouvements religieux des années 34 et 35, celui que les écrivains juifs ne mentionnent même pas, reparut après une courte période de calme ; le temps devait montrer que dans ce camp-là se trouvait le combattant de l'Eternel, objet de l'attente d'Israël. Le mouvement d'abord à peine remarqué de la prédication du royaume en Galilée, s'étendit d'année en année pour devenir le grand fleuve de l'église chrétienne. Nous avons de bonnes raisons d'assigner pour source à ce fleuve ce qui se passa autour de Capernaüm et non le mouvement religieux général dont la Palestine fut le théâtre. Ce qui a fondé l'église chrétienne, ce ne sont pas les espérances messianiques des juifs, ni même la pensée du royaume telle que Jésus l'a développée çà et là, mais en tout premier lieu la personne de Jésus lui-même, qui a produit sur tout son entourage l'impression ineffaçable, irrésistible qu'il était celui dont Israël avait besoin et en qui il espérait. Par cette foi en lui, par cet amour pour lui, le royaume tel que Jésus l'avait décrit avait trouvé de fait accès auprès de ses disciples : par leurs relations personnelles avec Jésus, ils participaient à ce royaume d'amour, de joie, de paix, de bienveillance. Il est bien vrai que le royaume leur apparaissait encore comme quelque chose de futur. Ils en avaient néanmoins eu un avant-goût dans leurs rapports avec Jésus ; voilà pourquoi la foi en Jésus et la participation au royaume étaient pour eux une seule et même chose. Celui qui croit en lui héritera du royaume, celui qui ne croit pas en lui sera jugé. Telle est la forme que revêtent leurs convictions. Cette forme est la conséquence nécessaire de leur expérience. Tout leur christianisme n'a d'abord consisté que dans leur amour ferme, inébranlable en Jésus qui ne pouvait absolument pas les avoir trompés. La preuve la plus irrésistible de cet amour pour Jésus

c'est que pendant leur vie tout entière ils ont attendu son retour.

Après l'entrée décisive à Jérusalem qui avait abouti aux scènes de Golgotha, le retour du Fils de l'homme sur les nuées du ciel, admis par Jésus lui-même, et annoncé par Daniel, était devenu l'ancre ferme à laquelle tous les cœurs s'étaient attachés, la chaîne de fer retenant la nacelle de l'église agitée par les vagues du doute. Mais cette ferme confiance dans le retour de Jésus se transforma incontinent en la foi en sa résurrection, qui, pour la conscience des premiers chrétiens, était une condition de la seconde venue. Saint Paul témoigne que cette foi se manifesta quelques jours après la crucifixion.

L'hypothèse des visions qui se manifestèrent dès le troisième jour est la meilleure explication naturelle de cette foi en la résurrection. Toutes les circonstances plus que nécessaires se réunissaient pour provoquer ces visions. L'arrivée des Galiléens à Jérusalem avait eu lieu au moment où l'agitation nationale était à son apogée. Le sang de Jean-Baptiste non encore vengé criait vers le ciel ; les patriotes gémissaient dans les prisons de Jérusalem ; le temple était à peine purifié du sang des Galiléens que Pilate avait fait massacrer. Il se répandait parmi la foule de sourdes rumeurs portant que les Samaritains se disposaient à ravir le royaume aux vrais descendants d'Abraham. C'est en traversant les rangs de ce peuple agité, dont les passions avaient atteint leur apogée, que les Galiléens croyants avaient fait leur entrée accompagnant Jésus. Ce que le peuple attendait d'un autre, la réalisation des promesses faites par les prophètes, les disciples de Jésus en avaient fait intérieurement l'expérience. Une manifestation extérieure était indispensable. Les acclamations enthousiastes du peuple, l'attitude du Maître s'avancant sûr de la victoire, la prudente retraite des adversaires, tout contribua à exalter la confiance des Galiléens ivres de joie. Leur cœur brûlait d'allégresse et d'espérance. Malheureusement il fit défaut le miracle qui seul pouvait faire descendre le royaume des cieux sur la terre. Le peuple s'écria : *Fais un miracle*, et Jésus garda le silence.

Les adversaires relevèrent alors la tête avec une hardiesse

nouvelle. Quant à Jésus, il lutte dans des prières pleines d'an-goisse, il parle de son sang qui va être versé, de son corps qui va être rompu pour les siens ; mais il est plein de confiance en son retour qui lui permettra de boire à nouveau du fruit de la vigne avec ses disciples. Le livre de Daniel à la main, il leur montre que le fils de l'homme reviendra sur les nuées du ciel. Des pensées de ce genre n'étaient pas de nature à les relever : leur foi en lui résista toutefois à cette épreuve. En dépit du démenti que la réalité leur infligeait, ils demeurèrent fermement attachés à Jésus, parce que Jésus le tout premier conserva sa foi en lui-même. Mais comment était-il possible que Dieu abandonnât réellement celui qu'il avait choisi pour Messie ? C'est là ce qu'ils ne pouvaient encore croire. Alors arriva l'attaque sur le mont des Oliviers et Dieu n'avait pas prévenu Jésus ; il fut arrêté et Dieu ne le délivra pas ; l'interrogatoire eut lieu et Dieu ne fit point de miracle ; la crucifixion s'accomplit et le Fils de l'homme ne descendit pas de la croix. Pour le peuple, la question était définitivement résolue. Mais pouvait-il en être de même avec les disciples ? Ils étaient arrivés à un de ces moments éminemment critiques où un cœur plein de vie se sent déchiré par une terrible contradiction : ne réussit-on pas à en triompher, on perd l'esprit ; en triomphe-t-on, une carrière toute nouvelle s'ouvre. L'énigme de cette mort n'admettait qu'une unique solution qui dut plusieurs fois briller à leurs yeux. Jésus n'avait-il pas dit, en face des grincements de dents de ses adversaires : « Dès maintenant vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venir sur les nuées du ciel ? » Pourquoi cette solution seule possible ne deviendrait-elle pas aussi réelle ? Il fallait absolument jeter un pont par-dessus le terrible abîme qui s'était entr'ouvert dans leur cœur. Pourquoi ne serait-ce pas celui-là ? Pour une conscience pieuse le gouvernement du monde se trouvait mis en question, par la destinée de celui dont le troisième évangile dit si bien : « Quant à nous, nous espérons que ce serait lui qui délivrerait Israël ! » Ils ne pouvaient pas plus admettre que cet homme les avait trompés que tenir pour faux ce que leurs yeux avaient vu. L'image de leur Maître s'était montrée à leurs yeux claire et illuminée ;

du bon trésor de son cœur il leur avait donné les meilleures choses ; il était demeuré le même le jour où le peuple l'acclamait et à l'heure où il lui avait préféré Barabbas. Et cet homme serait un prophète de mensonge ? ou bien Dieu aurait désavoué celui qu'il avait lui-même préparé pour être un prophète comme Moïse ? Cet abîme devait être comblé ; il fallait jeter un pont qui joignit les deux bords : c'est ainsi qu'avec une nécessité intérieure se déploie l'arc-en-ciel de la vision. L'image parfaitement claire de leur Maître, qui brillait du plus pur éclat dans leur âme, se refléta sur l'arrière-plan obscur de la réalité et l'ardente prière de leur cœur : « Tu ne laisseras pas son âme dans le sépulcre, tu ne permettras pas que ton saint sente la corruption, » reçut son exaucement. Du moment où Jésus devait reparaitre à la résurrection finale comme juge du monde, il n'était pas possible que le sépulcre l'eût retenu prisonnier ; et la foi ferme qu'il vivait, qu'il ne les avait pas trompés s'exalta jusqu'à l'intuition de la vision chez les plus enthousiastes d'abord et plus tard chez tous, grâce à la chaîne sympathique d'un enthousiasme semblable.

Cette union intime de la foi en la résurrection avec la foi au retour de Christ exista pour une génération entière qui, avec le peuple tout entier, attendit la prochaine réalisation des promesses messianiques. Vingt ans plus tard, saint Paul voit dans la résurrection de Jésus le commencement de la résurrection générale. Pour lui aussi le temps qui sépare la résurrection de Jésus de celle de tous les hommes est si peu de chose qu'il peut voir dans la première les prémisses, l'aurore de la seconde qui a déjà commencé avec celle de Jésus-Christ. A combien plus forte raison pour les témoins des scènes de Golgotha, la foi en la parousie promise ne devait-elle pas se présenter d'abord comme une attente de la résurrection qui dans les heures de l'espérance anxieuse devait s'exalter jusqu'à l'intuition de la vision. Une pareille contemplation de Jésus crucifié et enseveli, qui vivait si puissamment dans les cœurs, pouvait avoir d'autant plus aisément lieu, que pour le judaïsme le hadès était moins rigoureusement fermé que pour nous le tombeau. L'attente d'une résurrection générale ouvrait les portes

du monde inférieur. Antipas revoit en Jésus le Précurseur ressuscité; les pharisiens attendent le retour d'Elie, et le peuple en entendant parler Jésus se croit en la présence de Jérémie ou de tel autre prophète. (Math. XV, 14.) Enfin qu'on pense aux apparitions qui doivent avoir eu lieu à la mort de Jésus. (Math. XXVII, 52.) L'Apocalypse compte également sur la résurrection des témoins de Jésus. (XI, 3-12.) Du moment qu'on tenait une résurrection en elle-même pour possible, c'était une nouvelle raison de considérer l'apparition de Jésus comme possible.

L'hypothèse des visions rend ainsi compte de tout, à condition qu'on n'exige pas qu'elle explique comment chaque récit des diverses apparitions s'accorde avec l'idée d'une vision. Elle peut être d'autant moins tenue à fournir cette explication que les récits sur les diverses apparitions sont loin d'être d'accord et que les documents qui les renferment appartiennent à la seconde et à la troisième génération. Le premier témoin, saint Paul, constate simplement le fait et cela en plaçant les apparitions de Jésus après sa mort sur le même pied que celles dont il a été lui-même favorisé.

Mais, a-t-on dit souvent, en ne voyant dans les apparitions du Ressuscité que des visions des disciples, on fait dériver l'église d'une erreur. — Mais c'est un des plus funestes préjugés de la période rationaliste que de croire que l'entendement et l'expérience sont les seules sources de la vérité et que dans le domaine de l'esprit il n'y a de réel que ce qui s'exprime sous forme de notions. Il est tout aussi faux de rabaisser le contenu d'une vie spirituelle parce qu'elle s'exprime sous la forme d'une vision, que de vouloir lui attribuer la valeur d'une révélation spéciale. Il est des visions qui contiennent plus de vérité que les démonstrations les plus claires, et les disciples qui se sont représenté la position messianique et la valeur de Jésus pour l'histoire de l'humanité sous l'image de sa résurrection, en savaient plus long sur l'avenir et sur le présent que les adversaires qui en voyant le tombeau vide concluent que le corps de Jésus a été enlevé par ses disciples. Les visions de saint Antoine, de saint Bernard et de saint François ont produit des effets historiques plus grands que des in-folio de considé-

rations philosophiques. Mais c'est un jugement tout à fait contraire aux faits que de voir simplement des illusions dans les plus grandes transformations que l'histoire du monde a subies, sous prétexte que la forme sous laquelle les organes de la vérité en ont eu conscience, relève de la sphère du rêve et de la fantaisie et non de celle des démonstrations claires et logiques. Ce n'est pas la vision qui a produit les effets historiques, mais la force spirituelle de la vérité entraîne les disciples avec elle jusqu'à l'intuition physique. Ce qui constitue le propre de la vie religieuse, c'est qu'elle agit beaucoup plus fortement le sentiment et le cœur, la fantaisie et la volonté que les facultés de l'entendement. Mais ce n'est pas à dire que cette façon de penser au moyen d'images soit dépourvue de vérité. Il ne s'agit pas non plus de savoir si les apparitions du Ressuscité, c'est-à-dire les erreurs de la vision, ont fondé l'église; bien plutôt, ces apparitions, comme l'église elle-même, n'étaient que la conséquence de l'irrésistible conviction que Jésus était le Christ. Cette conviction a créé le dogme et l'église; voilà pourquoi la foi en la résurrection n'a pas été le lent produit de la réflexion et de la prudence; elle s'est montrée d'abord après la crucifixion, dès le troisième jour. (1 Cor. XV, 4.) On est pleinement convaincu que Jésus vit, qu'il se manifesterait bientôt à quelques-uns, que, selon sa promesse, il est au milieu de ceux qui sont réunis en son nom. C'est ainsi qu'une vision en provoque une autre, une flamme en allume d'autres. Il se manifesta dans le petit cercle des disciples un réveil qui eut un caractère beaucoup plus orageux et plus exalté que le mouvement provoqué par le baptême de Jean. L'agitation et l'enthousiasme n'avaient jamais atteint une pareille hauteur dans les rangs des foules qui se pressaient sur les bords du Jourdain. C'était d'eau qu'on avait baptisé d'abord, maintenant c'est du Saint-Esprit; il s'agissait d'abord d'un vin vieux contenu dans de vieux vaisseaux; il est question maintenant d'un vin nouveau qui en fermentant les fait éclater.

Le miracle de la première Pentecôte paraît avoir quelque rapport avec les récits d'extase se manifestant en public dont saint Paul parlera plus tard. C'est bien alors que doit avoir eu lieu l'apparition aux cinq cents frères. C'était la première fois

depuis la mort de Jésus, que les disciples dispersés se trouvaient réunis en si grand nombre. Le rapport qui devait s'établir entre la nouvelle fête et la précédente devait permettre de compter d'autant plus sur une révélation de celui qui avait été sacrifié comme l'agneau pascal, que plusieurs grandes fêtes de cette époque sont caractérisées par un mouvement messianique. Les flots de la tempête religieuse contre laquelle Pilate avait dû sévir en Samarie n'étaient pas encore calmés. Quelques personnes avaient déjà eu des visions. On attendait impatiemment de les voir confirmer. Pourquoi tous les fidèles croyant à la vie et à l'action de Jésus ne se laisseraient-ils pas convaincre, et s'ils le demandaient dans une prière instante, pourquoi ces centaines d'hommes, s'enflammant les uns les autres, ne contempleraient-ils pas ce que plusieurs d'entre eux avaient déjà contemplé pour leur propre compte ? — De sorte que, malgré toutes les adjonctions symboliques, on ne peut méconnaître une certaine base historique dans le récit que les Actes donnent de la Pentecôte. Or, comme l'apparition aux cinq cents frères dont parle saint Paul se rapproche beaucoup du récit que fait son disciple de la scène des Actes, il faut admettre que le fait mentionné par l'apôtre est la base historique.

Il faut bien que l'église ait pris dès le début un grand développement à Jérusalem puisque, bien loin de parler de tristesse et d'espérance, l'Apocalypse, jusqu'avant l'année 36, ne connaît que des succès et des cris de victoire. (Apoc. VI, 2.) Ce que les Actes présentent comme effusion du Saint-Esprit, l'Apocalypse le célèbre comme l'entrée triomphale du Messie. A la tristesse avait succédé la joie. Le Messie s'était manifesté, son Esprit avait pris le gouvernement du royaume. Le contenu essentiel de cette extase était la certitude que Jésus était le Messie ; qu'il se révélait à ceux qui priaient, qui l'attendaient avec persévérance, qui jeûnaient ou qui étaient animés du Saint-Esprit et qu'il reviendrait bientôt sur les nuées du ciel pour fonder son règne. L'esprit répète en effet sans cesse que Jésus est à la porte ; qu'il va sans tarder faire son apparition, en exaucement de la prière qu'il leur a lui-même ensei-

gnée : *Ton règne vienne* ! Les chrétiens réunis étaient donc appelés à tenir vivante en eux la conscience que le Messie était vivant et qu'il réaliserait sa promesse : là où deux ou trois sont réunis je suis au milieu d'eux. On faisait effort pour obtenir l'Esprit, et l'Esprit certifiait la présence du Seigneur et son prochain retour.

Voici pourquoi, à partir de ce moment, la possession du Saint-Esprit devient le trait distinctif entre les disciples de Jésus et ceux du Précurseur. Ce trait distinctif n'est autre que l'enthousiasme même des disciples qui s'empare d'eux dans les heures de prière ardente et d'attente passionnée du Sauveur. Ils objectivent cet enthousiasme et ils y voient l'Esprit du Seigneur, l'Esprit de Jéhovah qui avait déjà reposé sur les prophètes.

Cet état des fidèles, pleins du Saint-Esprit, saint Paul le décrit dans la première épître aux Corinthiens comme *un parler en langues*. C'est par ce trait que les fidèles pris d'enthousiasme pour Christ se distinguent de tous les autres hommes qui ont des émotions religieuses ; c'est par là aussi qu'il attirent tout particulièrement l'attention de la foule. C'est un entretien non pas avec les hommes mais avec Dieu. Les hommes ne comprennent pas ce que dit l'inspiré ; il prononce dans l'Esprit des mystères que comprend uniquement celui qui a perçu les soupirs de la création inintelligente. C'est un langage dans lequel la conscience de soi disparaît, ou, comme dit saint Paul, « l'intelligence qu'on en a est sans fruit. » (1 Cor. XIV, 14.) Arrivé à son apogée, cet enthousiasme se traduit par un bégayement, par des sons inarticulés que l'apôtre lui-même compare aux sons confus d'un instrument, de sorte qu'on ne connaît ni ce qui est sonné sur le haut-boys ou sur la harpe. (1 Cor. XIV, 9.) Mais lorsque l'esprit saisit les fidèles, des sons naturels de ce genre s'échappent de leurs lèvres sans qu'ils en aient conscience.

Selon son usage, l'enthousiasme religieux s'était surtout montré puissant dans cette classe de la population qui, peu habituée à la parole, rend ses plus vives impressions, comme dit l'épître aux Romains, au moyen de soupirs qui ne se peu-

vent exprimer. Ce bégayement fut donc appelé *parler en langues*, d'après un passage d'Esaïe (XXVIII, 11) qu'on tenait pour messianique.

Cet état d'extase ne devait pas être aussi surprenant pour l'ancien monde que pour nous; l'homme se livrait alors à ses impulsions religieuses, sans consulter la réflexion. Des phénomènes de ce genre se retrouvent encore aujourd'hui en Syrie chez les derviches danseurs. Le livre de 1 Sam. XIX, 20 rapporte un fait de ce genre qui se passa à Rama dans l'école des prophètes. Plutarque et Eschyle parlent de phénomènes semblables en Grèce.

Les chrétiens, au début, comme l'avaient déjà fait les païens, virent dans cette extase un état religieux supérieur, tandis que plus tard il y eut réaction : on ne voulut plus que ce fût un élément permanent d'édification. (1 Cor. XIV, 22.) Quelquefois il se prononçait tout à coup quelque mot caractéristique qui laissait entrevoir de quel fonds surgissaient ces paroles incomprises, incompréhensibles : *Maran atha*, le Seigneur vient (1 Cor. XVI, 22), le Seigneur est proche. (Philip. IV, 5.) Abba, Père! Seigneur Jésus! Il y avait également des hommes qui interprétaient la pensée de l'Esprit.

Extérieurement les chrétiens se distinguent des disciples de Jean, des pharisiens et des Esséniens, en général de tous ceux qui attendent le règne du Messie, par la pensée qu'il est déjà venu dans la personne de Jésus de Nazareth; mais avec eux tous ils attendent son retour comme ce Fils de l'homme dont parle Daniel. De plus, le fait qu'ils le connaissent et que la résurrection est déjà le commencement de la parousie, les porte à attendre avec plus de certitude, à la fois d'enthousiasme et d'impatience. Au point de vue intérieur, bien que la manifestation extérieure du royaume n'eût pas encore eu lieu, ils en étaient déjà membres par le fait qu'ils appartenaient à Jésus. Ils avaient en conséquence à mettre en pratique les lois du royaume, à employer le peu de temps qui les séparait du retour à régler leur vie selon les préceptes du Maître, et comme il convenait à des bourgeois du royaume. Ainsi s'explique la tentative qui fut faite d'organiser une société conformément aux

principes du sermon sur la montagne. Bien que la réalité soit restée bien en deçà de l'idéal, jamais l'essai ne fut fait avec des intentions plus pures.

Les grands orages politiques qui caractérisent les cinq années venant immédiatement après la mort de Jésus, contribuent aussi à faire comprendre l'aspect agité, tumultueux de cette première communauté chrétienne. Il paraît que tous les Galiléens, disciples de Jésus, étaient allés s'établir à Jérusalem. Le fait de cette émigration donne déjà une idée de l'enthousiasme qui devait les animer. Saint Pierre, homme d'action, paraît bien avoir été le chef de cette colonie d'émigrés. A côté de lui se trouvent bien des individualités marquantes, qui plus tard jouèrent un grand rôle dans diverses sphères. La communauté des biens peut avoir été une conséquence soit de l'émigration, soit de l'attente prochaine de la fin du monde. En tout cas, elle implique la poursuite enthousiaste d'un idéal qui n'est pas de ce monde. Aux vieilles querelles sur le *tien* et le *mien* devait succéder le mot d'ordre de l'amour : à chacun le *mien*. Cette utopie n'en conserve pas moins sa haute valeur, bien que la triste réalité n'ait pas tardé d'en tirer vengeance. Les premières mesures d'organisation que l'église dut prendre furent justement provoquées par les plaintes des Hellénistes, au sujet des distributions faites aux veuves. La misère bien connue dans laquelle tombèrent les pauvres de Jérusalem, pour lesquels saint Paul dut faire des collectes, ne permit à aucune autre congrégation de se lancer dans une pareille aventure. L'usage, non pas journalier, mais accidentel des agapes, est le seul souvenir de cette institution primitive qui se soit conservé dans quelques autres églises. L'idéalisme de la première église chrétienne vint donc échouer au contact des dures réalités de ce monde. Mais qui dira que cette tentative de communisme n'ait pas été nécessaire, utile, pour tenir en éveil le zèle et toutes les ardeurs de l'espérance qui auraient pu disparaître plus vite encore, si dès le début on se fût engagé dans le labyrinthe des mille petites préoccupations terrestres ?

Une intense vie de prière est le trait dominant de cette communauté de Jérusalem. Du reste, on observe toutes les formes

de la piété théocratique; on se réunit dans le temple; la cène et le baptême sont d'abord les seuls usages distinctifs. De bonne heure on vit surgir l'idée qu'en participant au pain et au vin, en souvenir du départ et du retour de Christ, on entrait avec lui dans une communion mystique. Aussi saint Paul ne dit pas seulement que ceux qui participent indignement mangent et boivent leur condamnation, mais il explique des souffrances physiques et la mort même de quelques chrétiens par le fait qu'ils n'ont pas discerné le corps de Christ. Par le baptême, l'homme était purifié de ses péchés et au moyen de l'imposition des mains il recevait les grâces du Saint-Esprit. Les effets du baptême se manifestaient par des prophéties, des dons de langues, des pouvoirs de faire des miracles que Paul constate, qui demeurèrent pendant quelque temps un trait caractéristique de l'église. On le voit aussi clairement par la fin de l'évangile de Marc et par l'épître de Jacques. En fournissant ainsi la démonstration d'esprit et de puissance en faveur de la messianité de Jésus, les premiers chrétiens jetèrent le gant à leurs adversaires et commencèrent à agir sur l'histoire contemporaine.

C'est au moyen d'une espèce de contagion religieuse que se répandit d'abord le christianisme et non par un apostolat de la rhétorique ou au moyen d'une organisation missionnaire chargée d'exécuter des plans arrêtés d'avance. Le principal, sinon l'unique agent, fut cet esprit de Christ qui n'aimait pas uniquement ceux qui l'aimaient, mais ceux qui l'avaient haï et devaient encore le haïr. Il s'empara d'abord des hommes simples qui avaient quitté les bords du lac de Génézareth pour se répandre dans tout le voisinage. Ils n'avaient à leur service ni une sagesse éclatante, ni d'habiles procédés, résultant d'une réflexion et d'une étude profondes. Sans avoir à leur usage ni de ces procédés persuasifs, ni de ces mots frappants, ni un art particulier de gagner les cœurs, ils commençaient par aimer celui qu'ils voulaient convertir, bien convaincus qu'ils avaient accompli ce qu'il y avait de mieux. C'est parce qu'ils avaient plus d'amour que le monde qu'ils furent plus sages que lui et qu'ils fondèrent la domination de leur foi, que Philon avait en

vain cherché à faire accepter du paganisme, au moyen de raisonnements et de systèmes.

Les combats n'ont sans doute pas fait défaut ; mais on n'y a mis un terme ni par le langage des écoles, ni par des discussions publiques. Ce furent les liens de l'affection, qui se forment dans les relations personnelles, qui transformèrent les hommes simples des bords du lac de Génézareth en pêcheurs d'hommes.

Ce fut dans le portique de Salomon qu'éclatèrent les premières luttes. C'était une vaste colonnade ayant vue sur la vallée du Cédron où on apercevait les tombeaux des prophètes auxquels Jésus fait allusion dans ses discours. Le témoignage des Galiléens en faveur de la messianité de Jésus n'avait probablement rien d'oratoire ; ils le rendaient sur le ton de la prière, dans des discours extatiques et occasionnellement par des exorcismes. La même ardeur d'enthousiasme qui avait poussé les disciples à parler en langues, à quitter joyeusement leur patrie, à abandonner leurs biens, les poussa aussi à entrer en lutte avec les traces de la puissance de Satan dans le monde, les maladies et les infirmités. Nul ne peut prétendre contenir la flamme d'un tel enthousiasme et lui dire : Tu iras jusqu'ici ; au delà c'est de la folie. Il faudra bien qu'elle finisse par s'éteindre conformément à ses propres lois, mais elle n'entend pas être appréciée à la mesure d'un froid raisonnement. Quelque inexactitude qu'il puisse y avoir dans les divers récits particuliers des miracles, l'ensemble du tableau doit bien être conforme à ce qui nous en est dit dans le livre des Actes V, 12-16. La foi allumant la foi, les œuvres de puissance délivraient des foules entières, la nouvelle se répandait de maison en maison par les nombreuses voix de la renommée ; le don des langues gagnait d'une famille à l'autre comme une contagion ; l'esprit parlait par la bouche des enfants. C'est bien ainsi que le christianisme doit s'être propagé et nullement comme un ensemble bien arrêté de doctrines.

Les Actes décrivent aussi fort bien l'attitude que les divers partis juifs doivent avoir prise à l'égard de cette agitation dans les rangs des classes populaires. Le pharisien s'élève contre la messianité de Jésus ; le sadducéen ne veut pas entendre

parler de l'approche de la résurrection et du jugement du monde. L'aristocratie, chargée de garder le temple, redoute une grande agitation messianique : elle ne peut voir que des perturbateurs du repos public dans tous ces enthousiastes qui annoncent la venue du royaume. Comment les fils d'Anne, encore tout puissants, auraient-ils permis que leur père et Caïphe fussent accusés d'avoir mis à mort le Messie?

En réponse aux premiers, on ne se borne pas à affirmer la messianité de Jésus; on établit, par des preuves scripturaires nombreuses et dans le goût de l'époque, que le Messie devait souffrir avant d'entrer dans sa gloire. Le plus puissant de ces arguments *ad hominem* fut tiré de la prophétie d'Esaië sur le serviteur de l'Eternel. (1 Cor. XV, 3.) Toute la vie de Jésus paraît ainsi réglée et prévue d'avance jusque dans les moindres détails par l'Ancien Testament qui en avait dressé en quelque sorte le programme, depuis la naissance jusqu'à la mort et à la sépulture. Autant cette démonstration fortifia la foi des fidèles, autant elle irrita les incrédules. Les pharisiens et les saducéens eurent recours aux accusations par-devant les tribunaux et aux coups, jusqu'au moment où l'intervention de quelques hellénistes amena une rupture plus complète.

L'antagonisme qui régnait déjà entre les juifs hellénistes et les Israélites de naissance, éclata aussi dans le sein de l'église chrétienne. Il donna lieu à l'antithèse de l'universalisme et du particularisme, d'une tendance historique et nationale d'une part, d'aspirations réformatrices et cosmopolites de l'autre. Cet antagonisme, qui divisa de bonne heure les deux fractions de la petite église, devait aboutir plus tard au paulinisme et au pétrinisme. Dans les premiers jours d'enthousiasme, le fait d'être ensemble disciples de Jésus, dont on avait à défendre la messianité contre les adversaires, permit de laisser bien des nuances sur l'arrière-plan. Mais tout change d'aspect quand les hellénistes d'entre les chrétiens prennent la tête du mouvement. Ils provoquent immédiatement un violent antagonisme de la part des hellénistes juifs. Ce fait s'explique : le juif de naissance, se bornant à rendre son témoignage, abandonnait à son malheureux sort celui qui refusait de se laisser convain-

cre; tandis que dans les deux camps opposés, les hellénistes, en vrais Occidentaux, étaient beaucoup plus ardents à la dispute. Ensuite n'avaient-ils pas quitté leur patrie pour aller demander à Jérusalem la satisfaction de besoins religieux qu'ils ne trouvaient pas dans leur culte? On est donc en droit de supposer chez eux beaucoup plus d'intérêt personnel pour les problèmes religieux que chez les juifs de naissance, ensevelis dans le respect des traditions et des formes. D'après toute leur culture antérieure, les chrétiens d'entre les Grecs devaient soutenir que le règne du Messie devait embrasser le monde entier et non pas le seul territoire de la théocratie. Aussitôt on vit surgir non plus la seule opposition des sadducéens, mais aussi celle des pharisiens qui accusent Etienne de blasphème, pour s'être élevé contre le temple et contre les usages des juifs. Pilate destitué n'était pas encore remplacé, ce fut Jonathan, successeur de Caïphe et fils d'Anne, qui condamna Etienne à la lapidation. (Lév. XXIV, 10.)

Saint Paul s'est lui-même chargé de nous décrire les persécutions dont ce meurtre fut le signal dans tout le pays. Elles se propagèrent dans le nord, en Samarie, en Galilée, et jusqu'à Damas. L'arrivée de Vitellius, à la Pâque de l'année 37, mit un terme à ces troubles et permit à l'église de Jérusalem de se réunir en paix. Comme les apôtres n'avaient pas dû quitter Jérusalem (Act. VIII, 1; Gal. I, 17, 18), on est porté à croire que la persécution n'avait sévi que contre les hellénistes. En tout cas, les hellénistes qui, par leur conduite, avaient attiré de si grands malheurs sur Jérusalem, s'en éloignèrent à partir de ce moment pour se répandre d'autant plus dans la diaspora. Les malheurs publics, sous le règne de Caligula, eurent au contraire pour effet de rapprocher les juifs et les chrétiens israélites de naissance. La communauté théocratique demeurait toujours le centre des uns et des autres. Mais les chrétiens eurent beau céder et fléchir, la réaction pharisaïque toute puissante ne les épargna pas sous le règne d'Agrippa. Cédant elle-même au mouvement de réaction dont elle avait à souffrir, l'église chrétienne accusa plus que par le passé son légalisme et son éloignement pour les païens. Il y va de sa sûreté de ne pas scan-

daliser un peuple rempli de zèle pour la loi. S'ils reculent vers le légalisme, c'est afin de ne pas souffrir persécution pour la croix de Christ. (Gal. VI, 12.) Après le court règne d'Agrippa, le fanatisme exalté des pharisiens entra en lutte avec Rome : la guerre paraissait imminente. Aussi saint Paul éprouvait-il le besoin de rappeler aux chrétiens entraînés par le mouvement patriotique que leur bourgeoisie est dans le ciel d'où ils attendent le libérateur ; et à la Jérusalem terrestre asservie, il oppose la Jérusalem d'en haut qui est libre et de plus notre mère. (Gal. IV, 25 ; Philip. III, 20.) Cette rechute jusqu'au point de vue juif qui s'effectua alors dans l'église de Jérusalem, implique que cette congrégation ne faisait pas consister le règne du Messie purement dans une disposition d'esprit semblable à celle de Jésus. Ils ne sentent pas que le royaume est déjà là ; ils attendent encore une révélation du ciel, le retour de Christ pour l'inaugurer. Le sentiment filial que Jésus leur a inspiré n'est encore que l'avant-goût, les arrhes de la gloire à venir : leur vie morale et religieuse ne constitue pas, à elle seule, le royaume, mais seulement une de ses conditions.

Comme ils distinguent encore entre la promesse et son accomplissement, force leur est de se demander la position que, dans cette période intermédiaire, ils doivent prendre entre la théocratie et la loi judaïque. Pour saint Paul et pour le quatrième évangile qui font consister le royaume dans une nouvelle création de l'homme intérieur, la loi juive n'a plus d'importance, parce qu'elle n'est dans aucun rapport ni avec la foi de Paul, ni avec la vie de saint Jean. Pour les plus anciens disciples, au contraire, attendant impatiemment l'avènement d'un royaume extérieur, il était possible de conserver l'ancienne manière de vivre jusqu'au nouvel ordre de choses dans la Jérusalem nouvelle. Comme il n'y avait donc pas de raison de principe obligeant les chrétiens de Jérusalem à rompre avec la loi, il était tout naturel que, pour ce qui concernait la vie légale, on subit les influences de l'esprit de l'époque. En outre, dans ces jours de patriotisme exalté, la petite congrégation aurait difficilement pu obtenir, à l'égard de la loi, la liberté d'allures qui avait caractérisé Jésus. Dans un moment où les plus

hauts intérêts de la patrie sont mis en question, il est difficile à un patriote de dire que son royaume n'est pas de ce monde. Voilà comment les disciples de Jésus sont amenés à sacrifier quelque peu de leur haut idéal, pour prendre parti avec leur peuple contre la tyrannie païenne. Quel contraste entre l'état des esprits au moment de la mort de Jésus et au point où nous en sommes ! Le Maître avait désespéré du judaïsme ; plus tard on se scandalisera de voir Pierre manger avec des incirconcis. Pour l'Apocalypse, Rome devient la prostituée et Jérusalem la ville sainte. On considère comme devant être soigneusement conservé ce temple duquel Jésus a dit qu'il ne resterait pierre sur pierre. Les fioles de la colère divine sont versées sur Rome, tandis que Jérusalem paraît plus brillante que jamais sur ses fondements de perles et de saphir.

L'idée du royaume étant de nouveau devenue judaïque, rien de plus naturel que de voir l'église revenir à la loi. Jacques, surnommé le Juste et frère du Seigneur, fut l'ardent représentant de cette tendance judaïsante. Nous voyons une nouvelle preuve de cette rechute dans le langage fort différent des synoptiques qui sont universalistes, en comparaison de l'Apocalypse où reparaissent les préoccupations judaïques. Saint Paul déplore que l'église de Jérusalem n'ait pas rompu franchement avec tout le passé de la théocratie. Mais il a pu apprendre lui-même de quelle utilité pouvait être le légalisme des judaïsants pour résister au relâchement des mœurs des Grecs. Les idées concrètes et charnelles du judaïsme firent un heureux équilibre aux rêveries platoniciennes qui ne tardèrent pas à faire invasion dans l'église. Dieu sait ce qu'il fait lorsqu'il met en opposition deux tendances opposées, bien qu'elles voient réciproquement l'une dans l'autre un obstacle à son royaume. Tandis qu'à Jérusalem on faisait revivre les anciennes idées juives, dans les congrégations d'hellénistes les idées chrétiennes s'associèrent à celles de Philon. Nulle part la théocratie n'exerça la même influence prépondérante qu'à Jérusalem. L'universalisme avait triomphé dans les pays païens, avant que des relations bien intimes eussent eu le temps de s'établir entre les fidèles de la Palestine et ceux du dehors.

Ces relations s'établirent par l'émigration sous le règne de Claude. L'avènement de cet empereur ouvrit en Palestine une période de trouble qui dura vingt ans, pour aboutir à la ruine de la théocratie. Replaçant la Judée sous l'administration directe de Rome, on lui laissa trop de liberté pour qu'elle restât dans l'obéissance et pas assez pour qu'elle fût satisfaite. On se proposait de ménager les préjugés religieux, tandis que les garnisons païennes blessaient au plus haut point les sentiments du peuple et étaient l'objet d'incessantes attaques. La plus importante des révoltes fut celle de Teudas, qui se termina par la mort du faux prophète. On crut ménager les juifs en nommant un neveu de Philon procureur, mais les affranchis qui gouvernaient Claude ignoraient qu'en Palestine le joug d'un païen paraissait plus supportable que celui d'un renégat. La famine, accompagnée de pestes et d'épidémies, qui sévit de l'an 44 à l'an 48, vint encore compliquer les difficultés. C'est alors qu'il fallut faire ces collectes dont parle saint Paul. Tandis que les dons des églises sont transportés à Jérusalem, les pauvres de cette ville se répandent un peu partout, autant pour vivre aux dépens des frères que pour prêcher l'Evangile. (2 Cor. XI, 20 ; 2 Cor. II, 17 ; Philip. III, 18.) Le mal avait pris des proportions telles que saint Paul se fait un titre de gloire de n'être à charge à personne et de pourvoir à ses besoins par le travail de ses mains. Plus la détresse et l'angoisse étaient grandes, plus on épiait attentivement les signes précurseurs du retour de Jésus. Aussi rien de plus naturel que les derniers mots de l'Apocalypse : *Oui, Seigneur Jésus, viens ; certainement, je viens bientôt.*

La prompte propagation du christianisme ne s'explique pas par l'unité de l'empire romain, mais bien par la dispersion des juifs dans l'empire des Parthes comme en Occident. Grâce à cette espèce de toute-présence, les pèlerins revenant des grandes fêtes de Jérusalem apportaient les nouvelles religieuses dans le monde entier, avant l'arrivée des missionnaires chargés de les répandre. La nouvelle de la crucifixion du Messie dut se répandre avec d'autant plus de rapidité qu'elle était plus paradoxale pour les oreilles juives. Suivant qu'on

connaissait plus ou moins les enseignements de Jésus et qu'on était disposé à comprendre idéalement les pensées du royaume, la Parole exerçait son action missionnaire sans mission proprement dite. Comme dans tous les grands mouvements spirituels, il n'était nullement nécessaire de fonder des institutions particulières, de former des plans en vue d'une mission proprement dite. Tout se passait conformément à la parole de Jésus sur la semence déposée dans le champ. (Marc IV, 26.) Vingt ans ne s'étaient pas écoulés que la bonne nouvelle de l'Evangile avait retenti dans toutes les principales villes du bassin de la Méditerranée.

Peu à peu les idées dont l'Apocalypse est le document se répandent de proche en proche, même chez les gentils, pour aboutir à une forme religieuse, rappelant la culture juive et grecque, tout en maintenant son originalité. Les nouvelles congrégations passèrent d'abord pour des sectes du judaïsme. Mais on ne tarda pas à remarquer qu'elles se recrutaient surtout parmi les Hellènes, les païens devenus déjà prosélytes du judaïsme. Amenés au culte d'Israël par leurs besoins religieux, ils devaient naturellement s'en retirer dès qu'ils trouveraient mieux ailleurs. Ils se sentirent fortement attirés vers le spiritualisme chrétien opposé aux prescriptions légales, qui leur avaient toujours inspiré de la répugnance. Tandis que le juif de naissance avait reçu la foi au Messie comme un dogme anti-que venant des pères, le prosélyte avait été gagné à cette idée par un attrait, un assentiment personnel. Tandis que le juif de la diaspora, étranger aux controverses de la mère-patrie, était disposé à recevoir avec défiance la nouvelle que ce fait inoui, la venue du Messie, s'était accompli justement en son temps, le prosélyte était tout porté à croire à la réalisation de ce qu'il n'avait cessé d'attendre. Une vieille habitude attachait le juif au culte de Jéhovah ; il aurait considéré comme une profanation de rien changer aux formules officielles au moyen desquelles il le priait. Pour le prosélyte c'étaient là des formules de son choix qu'il pouvait négliger dès que le « Notre Père » du prophète de Galilée lui paraissait rendre mieux ce qui avait agité son cœur et l'avait amené à rompre avec le paganisme.

On voit ainsi le christianisme apparaître, surgir dans les villes du bassin de la Méditerranée plutôt que se propager. Tout se passe au début sans le concours des apôtres. Paul, pas plus qu'un autre, n'a propagé par ses voyages missionnaires dans la diaspora la nouvelle de la venue de Christ. Le christianisme s'est répandu comme foi à une grande et prochaine catastrophe qui serait amenée par le Messie des juifs. Les grandes villes furent d'abord remplies d'étonnement par ces mouvements populaires enthousiastes sous forme extatique : prophéties, parler en langues, visions, guérisons miraculeuses, au moyen desquelles on acquérait conscience de la présence du Messie. Ce mode de propagation exclut déjà l'idée que le christianisme ait été apporté exclusivement aux païens par saint Paul. De fait, les églises centrales de Jérusalem, d'Antioche, d'Ephèse et de Rome sont antérieures à l'activité de l'apôtre. L'idée d'un royaume de Dieu s'était propagée elle-même dans le monde d'une manière indépendante. C'est cette idée qui a fait Paul, ce n'est pas lui qui l'a faite. Les quelques témoignages immédiats que nous avons sur la première propagation du christianisme, ne s'expliquent que par des circonstances en tout semblables à celles du second et du troisième siècle. Si en l'an 60, en l'an 100, le christianisme se propage encore dans les petits cercles par un travail lent, les choses ne peuvent s'être passées dans le premier siècle d'une façon aussi solennelle et aussi pompeuse que la postérité a bien voulu se l'imaginer. A en juger par ses épltres, saint Paul n'agissait ni sur l'Agora, ni sur le Forum, mais dans des chambres d'ouvriers, des maisons particulières. De même dans le siècle suivant, les railleurs infatigables du christianisme, Lucien et Celse, ne connaissent pas une activité publique des chrétiens, qu'ils n'auraient certes pas manqué de tourner en ridicule. Ce n'est pas au moyen de discours populaires, mais par une espèce de contagion que les doctrines nouvelles se propagent. Les ateliers dans lesquels un ouvrier communique la nouvelle à un autre, les chambres de domestiques, où l'esclave les confie à l'esclave, les réunions paisibles où se lisent les livres de l'Ancien Testament, les évangiles et les sentences du Seigneur en s'édifiant librement :

voilà les sources secrètes du fleuve qui a puissamment pénétré dans les esprits. Ils ne donnent que la caricature de l'histoire apostolique ces missionnaires qui s'établissent au coin des rues pour prêcher aux Indous, jusqu'à ce qu'on les chasse à coups de pierres ou qu'on les tue. Saint Paul, lui, en arrivant dans une ville, commence par chercher de l'ouvrage et puis, tout en se conformant aux usages établis, il cherche à se procurer accès dans les familles, dans les ateliers, et si possible dans les synagogues. Une activité missionnaire de ce genre porte de plus beaux fruits que tout cet étalage de rhétorique au moyen duquel la postérité a prétendu illustrer la réalité assez prosaïque. Les adversaires ne reprochent jamais aux chrétiens une attitude provocatrice et publique, mais une activité souterraine. La religion nouvelle a ses adhérents dans les rangs du commun peuple; là chacun dit à son ami ce qui l'a débarrassé du joug du péché, en lui donnant la consolation et la vie intérieure. On garde le silence en face des objections et des railleries des puissants et des sophistes, comme Jésus devant Antipas et devant Pilate. La sympathie pour les souffrances d'un chacun, surtout quand il les endure à cause de Christ, forme un dernier trait de cette propagande.

Les premières congrégations, composées d'une quarantaine de personnes et au delà, se réunissaient dans des espèces de greniers, le soir, après le travail, à la lumière, ce qui portait déjà au recueillement. L'agape ouvrait souvent le culte, puis venaient le discours, le chant, la prophétie. (Act. XX, 7.) Les femmes étaient assises sur des bancs à part et soigneusement voilées, suivant l'usage de la Grèce et de l'Asie. (1 Cor. XIV.) La foule était parfois si grande que les plus pauvres avaient de la peine à se placer. (Jacq. II, 2.) Suivant l'usage de la synagogue, la lecture de l'Écriture, Bible grecque, récits évangéliques, formait une partie essentielle de l'édification. En Orient on restait couvert, en Grèce découvert, et Paul fit prévaloir ce dernier usage. (1 Cor. XI, 2, 4; 2 Cor. III, 18.) Chacun pouvait contribuer à l'édification commune. (Act. XIII, 15; 1 Cor. XIV, 29.)

Tout en ressemblant beaucoup à celui de la synagogue, ce pre-

mier culte chrétien plus libre visait au déploiement de tous les dons. Le discours improvisé n'était cependant qu'une des formes qui, par suite du manque d'usage de la parole, aboutissait parfois à ces effusions de sentiments se traduisant par le bégayement et les divers caractères du *parler en langues*. Dans la règle tout était préparé à l'avance. (1 Cor. XIV, 26.) Celui qui avait prouvé qu'il pouvait *parler en langues* avait eu soin de s'entendre avec un interprète. (1 Cor. XIV, 26-28.) Ce que nous sommes disposés à considérer comme dû à l'impulsion du moment était par conséquent le fruit d'une préparation. Il n'y avait donc pas que du pathos. Et pour prévenir tous les écarts de l'enthousiasme, saint Paul a soin d'insister sur le droit de celui qui possède le don de discerner les esprits. (1 Cor. XII, 10; XIV, 29.) Les païens de l'auditoire et les gens simples exprimaient leur assentiment par un *amen*. (1 Cor. XIV, 16.) Comment mettre en doute que, comme dit saint Paul, l'aspect d'une congrégation à ce point animée fût de nature à agir sur les natures les plus froides, à les ébranler, à les renverser? Il avait souvent fait l'expérience que maint incrédule se sentait repris par les descriptions d'un homme simple croyant qu'il l'avait eu lui-même en vue. Voyant les mobiles les plus secrets de son cœur mis à nu, il se jetait la face contre terre en s'écriant : l'esprit de Dieu est réellement en vous. (1 Cor. XIV, 24-26.)

La circonstance que tous ces discours se rapportaient à la prochaine catastrophe du monde ne faisait que fortifier l'impression profonde que produisaient ces heures d'édification tenues le soir. La distinction entre psaumes, hymnes, cantiques spirituels (Col. III, 16) paraît indiquer que le chant s'était développé de bonne heure. Les trésors de la poésie hébraïque paraissent avoir suppléé à tout ce qu'il y avait de défectueux dans cette hymnologie primitive, de même que dans la peinture. Comme toute religion, le christianisme des premiers jours a exercé son action missionnaire au moyen du chant. Qu'on songe aux impressions que devaient produire sur les païens, dégoûtés de leurs superstitions, les paroles tonnantes d'un Esaïe, les plaintes passionnées du Psalmiste.

A cela vient s'ajouter l'effet du discours extatique. L'homme entier s'émeut et s'agite; son visage s'épanouit, il prend une attitude passionnée; la puissance contagieuse de tout enthousiasme vrai se déploie sans limites. Aussi, tandis que la chambre haute se remplit, les temples et les synagogues se vident.

Toutefois, l'impression produite sur tous n'était pas identique, et l'opposition se manifestant souvent d'une manière violente, était loin de faire défaut. Les sophistes, comme Lucien, ne s'entendaient pas trop mal à faire la caricature des assemblées des frères et de leurs rêveries eschatologiques.

Le culte ne semble pas avoir été le moyen le plus efficace d'attirer et de convertir. La vie de famille des chrétiens, leur surabondance de vie intime paraissent avoir surtout agi puissamment. Ce qui donnait particulièrement prise à la foi nouvelle, c'est qu'elle protestait contre l'étroitesse de l'esprit romain, qui réduisait tout à des questions de droit sec, strict, et contre l'annulation de la personnalité par le despotisme. En donnant au cœur ce qui lui revenait, le christianisme présentait à l'intelligence une conception une de l'univers. Ce qui rendait ces petites sociétés particulièrement attrayantes, c'est qu'au milieu du scepticisme général de l'époque, elles présentaient le spectacle d'hommes qui avaient trouvé le mot de l'énigme de la vie, parce que Jésus était devenu pour eux la force et la sagesse divines. Cet univers, sur l'origine duquel cette époque sans portée philosophique raisonnait à perte de vue, était pour les chrétiens une patrie aimée dont ils savaient s'expliquer les lois. Tout ce qui arrivait était mis par eux en rapport avec la venue du Seigneur. Leur vie entière était une attente de Jésus. Déjà, sur le berceau du nouveau-né, on entendait retentir ces paroles du divin amour : « Laissez venir à moi les petits enfants. » Les adultes, jeunes gens et jeunes filles, grandissaient en stature en allant à la rencontre de l'époux et du chef de son église. Les mourants avaient remporté la victoire, combattu le bon combat, conquis la couronne de vie. Ce n'est pas dans un monde obscur et inconnu qu'ils se sont rendus, mais là où ils contemplent le temple de Dieu. « Ils n'auront plus ni faim, ni soif, et le soleil ne frappera plus sur

eux, ni aucune chaleur. Car l'Agneau qui est au milieu du trône les paîtra et les conduira aux vives fontaines des eaux, et Dieu essuiera toutes larmes de leurs yeux. » (Apoc. VII, 16.) Toute la manière de concevoir la vie se trouve résumée dans une formule, reste évident de quelque antique oraison : « Cette parole est certaine, que si nous mourons avec lui, nous vivrons aussi avec lui, si nous souffrons avec lui, nous régnerons aussi avec lui ; si nous le renions, il nous reniera aussi. Si nous sommes des perfides, il demeure fidèle ; il ne peut se renier soi-même. » (2 Tim. II, 11-13.) Cette intensité de vie intérieure exerçait une attraction magnétique sur tous ceux qui soupiraient après l'accord avec eux-mêmes. La multitude des hommes inquiets et au cœur partagé, parmi les païens, était amenée aux plus sérieuses réflexions en contemplant un vrai chrétien sur lequel reposait la paix de Jésus. Ils voient, dit Justin, d'anciens esprits tyranniques tout transformés ; ils remarquent comment leur voisin prend tout plus gaiement, ou bien comment un compagnon de voyage, victime d'une tromperie, supporte l'injustice avec débonnairété. Ils sont frappés de voir que nous nous aimons, dit Tertullien, car ils se haïssent entre eux ; que nous sommes prêts à mourir les uns pour les autres, car ils préfèrent s'entre-détruire ; que nous nous considérons comme frères, car chez eux l'amour entre frère et sœur n'est que pure hypocrisie. La tranquillité de l'épouse chrétienne, la fidélité de l'esclave, la dignité du jeune garçon chrétien, qui faisaient honte aux païens : c'étaient là tout autant de moyens de propagande pacifique par lesquels se réalisait la parole : « Les débonnaires hériteront la terre. » L'impression que l'harmonie intérieure d'un vrai chrétien exerçait sur les cœurs était le secret des effets qu'il produisait. Leur religiosité paisible, recueillie en elle-même, leur renoncement et l'acceptation de la pauvreté dans le sein d'une société avide de jouissances, leur esprit de corps dans une époque de dissolution générale, la satisfaction de la conscience que conférait l'Evangile, leur attente d'une grande catastrophe que partageait le paganisme, qui avait perdu toute confiance en lui-même : voilà tout autant de moyens qui, d'année en année, assurè-

rent au christianisme une influence croissante sur le cœur des hommes.

A cela vint s'ajouter le fait qu'en présence du dégoût qu'inspirait l'immoralité croissante de la vie publique, le christianisme transporta le centre de gravité de la place publique au sanctuaire du foyer domestique.

Les esclaves et les personnes du sexe ont de beaucoup la majorité dans ces premières communautés chrétiennes. Un tact très sûr avait averti la femme que la nouvelle religion allait être le signal pour elle d'une période de relèvement. L'extrême facilité du divorce, la conception exclusivement juridique du mariage avaient abaissé la femme et rendu le foyer désert. Les femmes comprirent que leur dignité serait sauvegardée, non par la facilité de rompre leur union, mais par le fait qu'image mystique de Christ et de son église, elle avait son type dans le ciel. Tandis que l'institution de l'esclavage avait eu pour résultat de corrompre le maître et le valet, on sentit que la religion nouvelle allait les relever l'un et l'autre, en les plaçant sur le pied d'égalité.

Bien que judéo-chrétiennes par leur origine, ces communautés de la diaspora, même les plus rigides, comptaient des prosélytes païens dans leur sein. La synagogue avait déjà réglé ce qu'il convenait d'exiger de ces étrangers. La loi ne conservait une valeur absolue que pour le juif de naissance, tandis que les prosélytes jouissaient à cet égard d'une certaine liberté. On attendait le salut messianique pour le peuple de l'alliance, tandis que la conversion des gentils ne devait avoir lieu qu'au retour du Seigneur, sous le coup de l'éclatante manifestation de sa gloire. Voilà pourquoi, sans repousser les païens, on ne songea nullement à faire de l'action missionnaire parmi eux le principal but de l'activité chrétienne. Israël conservait ainsi ses privilèges inaliénables. Pour être un vrai juif, il fallait garder la loi et admettre la messianité de Jésus.

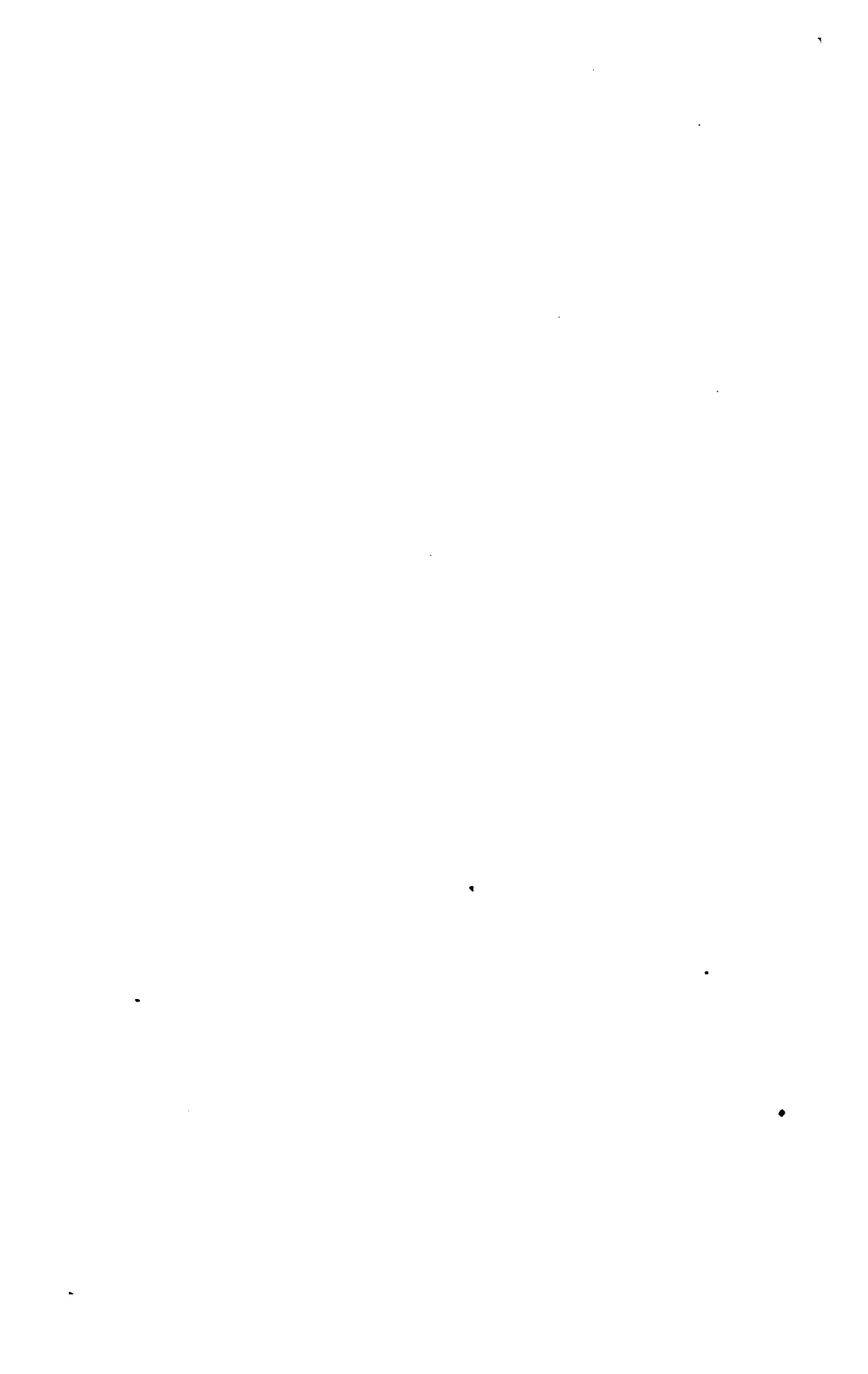
Par une étrange contradiction, on avait ainsi deux conditions du salut : l'observation stricte de la loi et la reconnaissance de Jésus comme le Messie. On ne concevait plus ni la portée de la mort de Christ, ni la valeur de son sacrifice expiatoire, si

chacun était tenu de se sauver par l'observation stricte de la loi. L'Apocalypse, tout en admettant ces idées chrétiennes, n'en donne pas moins le premier rang aux hommes qui se sont sauvés par l'accomplissement des œuvres de la loi. (Apoc. XIV, 3-5 ; XXII, 27 ; II, 6, 14, 15, 20, 24 ; XII, 6, 9, 11 ; IX, 26.) L'épître de Jacques présente également le salut comme fruit de la foi et des œuvres.

Ce qui concourut à excuser la contradiction, c'est que, pour le juif, la moralité en général coïncidait avec la loi. On eut donc un idéal de justice purifié dans le sens des idées de Jésus, mais il fut présenté sous la forme nationale juive et l'obéissance aux prescriptions positives de cette loi devint partie intégrante de cette justice.

Il résulta de là que l'homme intérieur, la foi à laquelle Jésus-Christ accordait une valeur absolue, n'eut plus qu'une valeur relative. Le royaume des cieux ne consiste plus dans les dispositions de l'homme intérieur, mais il est quelque chose d'extérieur et c'est par des œuvres extérieures qu'on doit le conquérir. A mesure que sous l'action de l'esprit du temps et par le besoin de s'opposer à saint Paul, on insista toujours plus sur la fidèle observation de la loi, on s'éloigna des idées fondamentales de Jésus. Ce qui acheva de pousser les judéo-chrétiens dans cette direction, c'est que le centre de gravité de leur conscience religieuse est bien décidément dans l'avenir. Si sa morale est en bonne partie du légalisme, son dogme est de l'eschatologie. Le sentiment d'être fils de Dieu, l'humilité, la débonnaireté et la pureté du cœur ne suffisent pas pour constituer le royaume ; ce ne sont là que tout autant de conditions préalables pour être introduit dans un royaume extérieur qui doit être prochainement manifesté. Ce point de vue se montre clairement dans l'Apocalypse ; toute la foi chrétienne consiste dans la manifestation des choses « qui doivent arriver bientôt. » (Apoc. I, 1.) Et on peut certainement dire du royaume de Dieu que ce livre annonce : « Il est ici ou il est là. » C'est ainsi que se forme cette notion apocalyptique du royaume, espèce de drame dont les actes successifs se déroulent tour à tour dans le ciel et sur la terre, et pour la description duquel sont mises

à contribution les brillantes images et les promesses des prophètes. Il ne fut tenu nul compte des observations des esprits froids et réfléchis qui faisaient remarquer, à mesure que le temps s'écoulait, que ces rêves fantastiques ne se réalisaient pas. Ce mouvement enthousiaste des apocalyptiques se répandit comme un feu dévorant dans une société qui souffrait de la plus désolante sécheresse. C'est que, malgré leurs fantaisies et leurs bizarreries, ces apocalyptiques avaient foi en l'avenir ; c'étaient des optimistes, tandis que les païens, comme Philon et Tacite, étaient des pessimistes. Désespérant de l'humanité, ils comptaient, eux aussi, sur une catastrophe future, mais, comme sur un abîme sans fond dans lequel la société irait se perdre sans retour. Or, dans un petit grain de foi il y a toujours plus de force et d'avenir que dans une montagne d'incrédulité. Voilà pourquoi ces enthousiastes de la chambre haute, ces petites gens optimistes, devaient finalement triompher du pessimisme des grands esprits de l'époque.



LES CONDITIONS D'UNE VIE DE JÉSUS

PAR

W. KRUGER-WELTHUSEN ¹

Une vie de Jésus n'est autre chose qu'une biographie basée sur des manifestations et des faits historiques. Quoiqu'une pareille biographie soit de la plus haute importance pour les chrétiens, qui professent trouver dans les paroles du Sauveur la source et la pierre de touche de la vérité religieuse, c'est la branche la plus récente de la théologie, elle ne remonte guère qu'à un siècle. Cela tient à ce qu'il a fallu, en tout premier lieu, conquérir, au milieu de longs et rudes combats, le terrain ferme sur lequel pouvait s'élever une pareille biographie. Aussi longtemps que l'humanité du Christ n'était pas prise au sérieux et que les évangiles n'étaient pas considérés comme des documents historiques, il ne pouvait être question d'écrire une vie de Jésus. La réformation, il est vrai, réagit à cet égard contre le point de vue du catholicisme, mais la théologie du XVI^e siècle ne tarda pas de se rapprocher de la christologie ancienne au point de rendre toute différence insaisissable. De plus l'ancienne manière de concevoir les évangiles faisait supposer qu'il suffisait d'harmoniser les données diverses qu'ils présentent, pour obtenir une biographie de Jésus à tous égards satisfaisante. Ces harmonies rendirent un service tout autre

¹ *Das Leben Jesu*, von W. Krüger-Welthusen. Elberfeld 1872. Un volume in-8 de vi et 271 pages.

que celui qu'elles avaient en vue : elles mirent au jour les différences qui séparaient les divers évangiles.

Les attaques des déistes anglais, celles des représentants du XVIII^e siècle allemand (*Aufklärung*) conduisirent à concevoir les évangiles, non pas comme des récits et des faits historiques, mais comme des enseignements présentés sous forme imagée et allégorique (explication naturelle des miracles), ou comme une poésie, produit inconscient de l'enthousiasme apostolique (base de la théorie des mythes). L'explication des *Fragments de Wolfenbützel* qui ne voyait dans nos évangiles qu'un fruit de la fraude et de la tromperie, scandalisa et rencontra peu d'adhérents. Le respect pour le Seigneur était trop profondément enraciné dans le cœur du peuple allemand, la prétention de rendre compte du christianisme au moyen d'une fraude était trop absurde pour que cette théorie pût aboutir. La *Messiede* de Klopstock, la *Vie de Jésus* de J.-J. Hess en triomphèrent aisément.

A partir de ce moment, tous les biographes s'efforcent d'élaguer l'élément surnaturel de la vie de Jésus. Il suffit pour cela de marcher résolument dans la voie déjà ouverte par les déistes anglais. Le célèbre Paulus, tout en maintenant le caractère historique des documents évangéliques, réussit à les purifier de leurs miracles, au moyen d'une exégèse ingénieuse. On a mal compris le langage des narrateurs, ou bien on a omis quelque circonstance importante qui explique tout naturellement. Ainsi ce n'est pas sur la mer que Jésus a marché, mais à côté, sur le rivage qui la dominait. Jésus avait à sa disposition certains moyens médicaux dont les narrateurs n'ont tenu nul compte. Quand il faut convenir que les auteurs sacrés ont bien eu l'intention de rapporter des faits miraculeux, cela tient à ce que les témoins ont mal vu et mal apprécié. Ainsi, tandis que Jésus s'entretient avec deux amis intimes, un rayon du soleil couchant les enveloppe tout à coup, ce qui suffit pour donner lieu au récit de la transfiguration. L'expédient de l'accommodation vient s'ajouter à tous ceux qui précèdent. Jésus lui-même ne croit ni aux anges, ni aux démons ; s'il en parle, c'est pour se conformer aux préjugés régnants.

Paulus vécut assez longtemps pour voir cette exégèse qui avait fait fortune pendant une vingtaine d'années, disparaître sous les coups redoublés du sarcasme et du ridicule. Les théologiens qui ne purent se décider à admettre l'élément surnaturel, eurent alors recours à la théorie des mythes, qui avait d'abord été mise en avant par l'Anglais Chubb. Ne trouve-t-on pas des fables du même genre à l'origine de tous les peuples et de toutes les religions ? Autour de chaque grand personnage historique, il se forme une auréole de ce genre, dont le noyau est fourni par un petit nombre de vérités et de faits historiques. Tandis que la plupart des théologiens n'admettaient des mythes que dans quelques portions de l'Ecriture, Strauss se rendit célèbre en appliquant systématiquement cette interprétation à l'ensemble. C'est l'Ancien Testament qui doit avoir fourni les éléments de cette abondante végétation mythologique, recouvrant les quelques faits historiques qui constituent la vie de Jésus. On éprouva le besoin de faire réaliser d'une manière plus complète et plus sainte par le Messie tout ce que les prophètes avaient dit et fait.

Le côté faible de l'attaque de Strauss était qu'il laissait presque entièrement de côté tous les problèmes préliminaires se rapportant à l'époque de la formation de nos évangiles et de leurs auteurs. Le manque de sens historique éclate plus ouvertement encore lorsqu'après avoir établi que le Christ des évangiles et de l'église n'est pas celui de l'histoire, Strauss néglige de montrer ce que ce dernier a été. Il faut cependant que le fondateur de l'église ait été plus qu'un homme ordinaire ; soit parce que ce n'est qu'autour des grands personnages qu'il se forme un cycle de mythes, soit parce que les individus sont les plus importants facteurs de l'histoire, nouveau fait que le hégélianisme de Strauss ne lui permettait pas d'admettre. Strauss paraît avoir eu conscience de cette lacune, lorsque, dans la troisième édition de son ouvrage, il présente Jésus comme un génie religieux qui ne pourra plus jamais être dépassé.

Mais tout cela ne nous donnait pas encore une vie de Jésus positive. Avant d'en venir là il fallait d'abord que le problème de l'origine des évangiles eût trouvé sa solution et ensuite qu'on

se fût suffisamment rendu compte de l'essence de la foi chrétienne, ce qui permettrait d'arriver à des conclusions sur son origine et sur la haute dignité du fondateur.

Schleiermacher se chargea de faire subir à la théologie la transformation exigée par les circonstances nouvelles. Le nouveau réformateur avait déjà propagé une notion de la religion en général et du christianisme en particulier, qui le distinguait fort avantageusement de Strauss. Remettant en honneur le point de vue du seizième siècle, Schleiermacher insiste sur l'indépendance et la certitude intérieure de la foi, en opposition à un point de vue tout extérieur qui ne sait voir en elle que la disposition à tenir une chose pour vraie, ou une conviction obtenue au moyen du raisonnement. Il insiste en même temps sur le caractère rationnel de la foi et il en expose le contenu avec un art admirable. La foi chrétienne est pour lui un fait d'origine divine ; le rétablissement de la communion entre Dieu et l'homme, l'entrée dans un état de félicité et de jouissance, succédant à une condition malheureuse. Ce changement est résultat de l'avènement de Christ, chez lequel la conscience de Dieu est arrivée au plus haut degré d'intensité, de sorte que Dieu a été réellement en lui, autant que le comportait la réceptivité de la nature humaine. En qualité de type de l'humanité, Christ occupe le centre de l'histoire. L'homme qui se donne à lui, plein de confiance, reçoit son esprit, sa vie, pour participer à sa sainteté et à son bonheur.

Conformément à cette conception de la personne du Sauveur, Schleiermacher s'attache, dans sa *Vie de Jésus*, à mettre en saillie précisément ce côté religieux entièrement négligé par Strauss. D'autre part, il maintient fermement que c'est en respectant les formes et les lois du développement humain que cet élément divin s'est manifesté en Christ. Le grand mérite de Schleiermacher c'est d'avoir insisté sur la nécessité de concevoir tout à fait humainement ce qui constituait le contenu divin de la vie de Jésus. C'était l'unique moyen de répondre du même coup aux besoins de la foi et aux exigences de la science.

Tout en dégageant ce grand problème avec une clarté par-

faite, Schleiermacher ne l'a pas résolu d'une manière satisfaisante. Il a le tort de ne voir dans la conscience du divin que le sentiment de l'absolue dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. Il ne montre pas comment et dans quelles conditions la personnalité de Jésus s'est développée ; de quelle manière il en est venu à acquérir conscience de ses rapports particuliers avec Dieu. Schleiermacher convient sans doute que la conscience de l'habitation de Dieu en Jésus s'est développée d'une façon tout à fait humaine, en partant de l'hypothèse d'une force qui lui aurait été primitivement communiquée ; mais il ne s'explique clairement ni sur la nature de cette force, ni sur son origine historique, ni sur les matériaux qui doivent avoir servi à la développer. Toutes ces lacunes proviennent du fait que Schleiermacher n'a pas su rendre justice à la vie religieuse dont l'Ancien Testament nous présente les documents. C'est dans cette portion des Ecritures que sont déposés les germes du développement subséquent ; c'est là qu'il faut chercher toutes les racines de la vie de Jésus. Faute de s'en être aperçu, Schleiermacher a dû laisser dans l'ombre ce qui constitue le noyau le plus intime de la personnalité du Sauveur, sa conscience du divin vraiment créatrice. S'il s'était rendu compte de l'action de Dieu sur les hommes de l'ancienne alliance, et du développement de la conscience de Dieu antérieurement à la venue, Schleiermacher n'aurait pas seulement mieux compris l'élément divin en Christ, mais il s'en serait représenté l'apparition en lui comme ayant eu lieu d'une manière tout à fait historique et en se rattachant, de la façon la plus intime, à la vie tout entière du peuple d'Israël.

Hase, dans sa *Vie de Jésus*, s'est borné presque exclusivement à reproduire le point de vue de Schleiermacher. Sans être disciple de ce dernier théologien, Néander, dans sa *Vie de Jésus*, s'appuie sur l'ouvrage de son prédécesseur. En opposition à la théorie des mythes de Strauss, il maintient le caractère historique des récits évangéliques. Tout en concédant des erreurs de détail, il n'admet pas, comme Schleiermacher, l'inauthenticité de sections entières de l'histoire évangélique. Par manque de critique, Néander retombe ici dans l'ancien point

de vue. Sa conception de la personne de Christ se rapproche aussi de celle de l'église, quoique, à bien des égards, elle rappelle la christologie de Schleiermacher. Lange s'éloigne encore davantage du point de vue de ce dernier théologien. Il prétend non-seulement que la vie divino-humaine a fait son apparition en Christ, mais que l'esprit de Christ vit et règne dans tous les plus petits détails des récits évangéliques.

En dépit de tous les grands services que Néander et Lange ont rendus, ce qui résulte de plus clair de leurs ouvrages, c'est qu'en suivant la voie qu'ils ont choisie, il ne peut être question d'arriver à concilier les exigences de la foi et celles de la science. Ewald a déjà mieux réussi. Tout en se rattachant à Schleiermacher, il s'en distingue fort avantageusement lorsqu'il reconnaît en Jésus-Christ, fondateur et exposant de la religion parfaite, le plus beau résultat, le fruit parvenu à complète maturité, de toute l'ancienne alliance. Il est manifeste que pour comprendre la personne du Sauveur comme fait historique et vraiment humain, il faut se garder de l'arracher au milieu historique dans lequel il a fait son apparition. Aussi est-ce bien dans cette direction qu'on cherche depuis quelques années.

La seconde condition à remplir pour arriver à donner un tableau historique de la vie de Jésus, c'était de résoudre les problèmes difficiles se rapportant à nos évangiles. Encore ici Schleiermacher ouvrit la voie par un écrit sur l'évangile de Luc, qui fit époque. Il établit que nos trois évangiles auraient eu pour base une tradition orale, se divisant en deux courants, celle de Galilée et celle de Judée. Cette tradition aurait en tout premier lieu été fixée au moyen de la mise par écrit de certaines de ses parties appelées *diégèses*, qui auraient servi à ménager la transition entre la tradition orale et nos évangiles actuels. Les auteurs de ces derniers ont réuni et retravaillé les matériaux qui existaient. Le quatrième évangile, que Schleiermacher attribue à l'apôtre dont il porte le nom, émane seul d'un témoin oculaire et auriculaire. Toutefois ces documents méritent créance pour l'ensemble, bien que le manque de mémoire, le besoin de voir partout des miracles et l'étroitesse des vues puissent avoir affecté la tradition. En opposition à Strauss,

Weiss maintient que l'évangile de Marc, compagnon de saint Pierre, est très ancien et digne de foi. Schweizer, disciple distingué de Schleiermacher, divise le quatrième évangile en deux portions, dont la plus grande est authentique, tandis qu'il repousse quelques interpolations, le miracle de Cana, la guérison de Capernaum, la multiplication des pains, comme interrompant le cours de l'exposition, en exagérant l'importance des miracles contrairement à l'esprit de cet évangile, et appartenant à la tradition de Galilée.

Le chef de l'école de Tubingue, Baur, poussa plus loin encore la critique des évangiles. Tout en niant avec Strauss la présence d'un élément surnaturel, il confesse que son émule s'est borné à affirmer l'origine tardive de nos évangiles, mais qu'il ne l'a pas prouvée. Toute l'activité de l'école de Tubingue n'a eu qu'un but unique : prendre, à la suite d'un siège en règle, la forteresse dont Strauss avait prétendu s'emparer d'un coup de main. L'antithèse fort accusée des judéo-chrétiens et des chrétiens d'entre les gentils, qui ne disparut qu'après la mort de Paul, lui sert de clef pour tout expliquer. Tous nos écrits du Nouveau Testament ne seraient que les documents des diverses tentatives qui furent faites pour arriver à concilier les deux partis en présence. Après la seconde moitié du II^e siècle, l'église catholique, ayant pour principe la foi et les œuvres, serait née de la conciliation des tendances diverses. Pour comprendre nos évangiles, il faut se rendre compte de la tendance spéciale que chacun d'eux veut faire prévaloir. Matthieu représente le judéo-christianisme ; Luc, le paulinisme, les deux avec modération ; Marc est neutre, tandis que dans le quatrième évangile nous apparaît la gnose qui avait eu son point de départ dans l'apôtre saint Paul. Matthieu aurait été composé vers 130, Luc vingt ans plus tard, Jean seulement après l'an 150. On gagne ainsi le temps nécessaire pour la formation de tout un cycle de mythes.

Néanmoins d'autres conséquences de cette critique ne devaient pas tarder à renverser la théorie mythique de Strauss, qu'il s'agissait d'abord de justifier. La plupart des meilleurs disciples de Baur se plaisent à reconnaître aujourd'hui que

leur maître est allé trop loin. Ils se croient obligés de rapprocher la date de la composition des évangiles des événements qu'ils rapportent. D'après Hilgenfeld, l'évangile de saint Matthieu, sous sa forme actuelle, aurait été rédigé avant l'an 80. S'il faut en croire Holtzmann et Keim, la rédaction de ce même évangile serait antérieure à la destruction de Jérusalem et remonterait à l'an 66. Tandis que, d'après Keim, l'évangile de Marc aurait été rédigé encore avant la fin du premier siècle, Volkmar qui, à d'autres égards, représente l'extrême gauche de l'école de Tubingue, le fait remonter à l'an 80. Si d'après Baur, Luc n'aurait dû être composé que vers la moitié du second siècle, Zeller place sa rédaction vingt ans, Volkmar cinquante, Koestlin et Keim soixante ans plus tôt. Ce dernier théologien fait même remonter la rédaction du quatrième évangile aux premières dix années du second siècle.

De pareils résultats sont fort compromettants pour la théorie des mythes. Aussi Strauss, qui avait d'abord vu cette critique d'un œil si favorable, lui a-t-il reproché d'avoir poussé en herbe, et, dans sa seconde *Vie de Jésus*, il fait jouer un plus grand rôle à la poésie consciente et intentionnelle. Il est certain qu'on ne peut comprendre comment, d'une manière inconsciente et sans but aucun, on en serait venu à composer et à propager des écrits représentant Jésus-Christ sous un jour complètement faux et cela à une date où au moins des disciples des apôtres, ou même peut-être quelques-uns de ces derniers vivaient encore, à une époque donc où l'image vraie de Christ pouvait et devait subsister dans le souvenir vivant des fidèles. Les témoins de la vie de Jésus, alors qu'ils savaient parfaitement à quoi s'en tenir, auraient eu recours à des compositions poétiques sous prétexte de glorifier leur Maître, ou du moins ils auraient consenti à laisser présenter la vérité sous un faux jour ? Circonstance encore plus embarrassante pour la théorie des mythes : la critique la plus libre d'ailleurs, proclame comme hors de tout doute l'authenticité d'une série d'écrits apostoliques, les épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates, ainsi que l'Apocalypse.

Les travaux lents et pénibles d'autres savants sur les mêmes

matières ont abouti à des résultats encore plus réjouissants. Un écrivain réfléchi et tout à fait digne de confiance, F. Bleek (dans son Introduction aux livres du Nouveau Testament, 2^{me} édit., 1866), maintient, après des recherches attentives, l'opinion de Schleiermacher dans les points essentiels. La tradition orale aurait donc été le premier et pendant quelque temps l'unique moyen, ou du moins le principal moyen de propager l'histoire évangélique. On commença à mettre par écrit soit les discours du Seigneur, soit quelques-unes de ses déclarations, dont on fit un recueil particulier suivant que les circonstances historiques le réclamèrent. La chose eut lieu quand on voulut conserver certains faits dont les témoins oculaires ou auriculaires avaient été, non pas les apôtres, mais en grande partie des disciples immédiats du Seigneur ou des personnes qui les tenaient de la communication orale des disciples ou des évangélistes. On confia tout cela à l'écriture pour son propre usage, d'autres virent ces recueils qui finirent par circuler. A cela se rattacha ensuite la première tentative de donner une vue d'ensemble de l'histoire évangélique. Ce premier essai doit remonter probablement, non pas à un apôtre, mais à quelque fidèle qui n'avait pas lui-même accompagné le Seigneur. Ce premier essai peut avoir eu pour base, et les petits recueils déjà rédigés, et les communications orales des disciples immédiats. Bleek appelle évangile primitif ce premier essai de présenter une vue d'ensemble de l'histoire évangélique. Il n'aurait pas été rédigé en Judée mais en Galilée. On comprend que les événements dont ce dernier pays avait été le théâtre y aient occupé l'avant-scène, et qu'on ait pu présenter les choses de façon à faire supposer que Jésus ait passé tout le temps de son ministère public en Galilée ou dans le voisinage, jusqu'à peu de temps avant sa mort. Cet évangile primitif, dont l'origine vient d'être expliquée, aurait trouvé bientôt accès et accueil facile dans l'église, d'abord dans les contrées où il fut rédigé, et avant peu, par suite des rapports suivis des églises entre elles, dans des cercles plus étendus. Comment en aurait-il été autrement, puisque, sans être complet, cet écrit donnait un tableau vrai de la personne et de l'activité de Jésus, et un récit

fidèle, quant à l'essentiel, des circonstances qu'il relatait. Il eut pour résultat de fixer en quelque sorte le type de la narration évangélique, quant à son caractère général et à sa marche, comme pour ce qui tient au détail de plusieurs circonstances particulières. D'autres écrits du même genre, provenant de divers fidèles, ne tardèrent pas à être rédigés en vue de certains cercles déterminés. Faute d'être des témoins immédiats et des compagnons constants du Seigneur, ces auteurs ne pouvaient donner un récit entièrement indépendant, mais ils prenaient pour base cet évangile primitif. De sorte que ces récits étaient entre eux et avec le document primitif comme des rédactions diverses d'un même texte retravaillé, négligeant certains détails qui ne leur paraissaient pas convenir au but, en transformant d'autres pour mieux observer l'ordre des temps et des choses. Ils intercalaient aussi ce qui pouvait leur venir d'ailleurs, de telle manière toutefois que le type demeurerait le même pour l'essentiel, soit quant à l'exposition de l'histoire dans son ensemble, soit quant au caractère de la plupart des circonstances et des discours qu'ils communiquaient. Ainsi sont nés le premier et le troisième de nos évangiles actuels, ce qui rend compte des rapports qui règnent en général entre eux. Mais on ne peut plus découvrir aujourd'hui si l'auteur s'est servi de l'évangile primitif, sous sa première forme, ou s'il a eu recours à un ou à plusieurs écrits intermédiaires. Toutefois les premiers versets de l'évangile de Luc autorisent à croire qu'il a connu plusieurs évangiles dont il a probablement fait usage. L'évangile actuel de Matthieu ne peut, d'après Bleek, avoir été rédigé plus tard que la destruction de Jérusalem, et il est même vraisemblable que l'auteur l'a écrit pendant le cours de la catastrophe. Le troisième évangile aurait été rédigé quelques années plus tard par Luc, l'ami et le compagnon de Paul. L'auteur de notre Matthieu aurait eu surtout en vue les circonstances et les besoins des Juifs; son christianisme prend pour point de départ les données renfermées dans le judaïsme et dans la loi

La grande majorité des meilleurs critiques s'est rangée, pour l'essentiel, à cette manière de se représenter les choses. On

est loin, au contraire, d'être aussi près de s'entendre à l'égard de Marc et de Jean. D'après Bleek, le second évangile aurait bien été composé par Jean, surnommé Marc, mais seulement après les autres dont il aurait fait usage en rédigeant le sien. D'autres critiques, au contraire, suivant les traces de Weiss, font un cas tout particulier du second évangile, qu'ils considèrent comme le plus ancien de ceux que nous possédons. Les opinions diffèrent encore plus pour ce qui est de Jean. Bleek croit être en droit de l'attribuer à l'apôtre dont il porte le nom ; Bunsen va même jusqu'à dire que s'il fallait reconnaître le caractère non historique du quatrième évangile, il ne resterait plus ni de Christ historique, ni de christianisme. Les théologiens de l'école de Tubingue n'affirment pas avec moins d'assurance que cet écrit ne saurait être de l'apôtre Jean et que c'est celui qui contient le moins d'éléments historiques. L'état actuel des résultats critiques ne permet donc pas d'affirmer, avec une certitude à l'abri de tout doute, qu'un de nos évangiles au moins procède d'un témoin oculaire et offre à tous égards une garantie pleine et entière. Il est toutefois certain que, vers la fin du second siècle, notre quatrième évangile jouissait avec les trois autres de l'autorité canonique ; qu'il était attribué à l'apôtre dont il porte le nom et qu'il était reconnu dans toutes les fractions de l'église, en Syrie, dans l'Asie mineure et à Rome, en Afrique comme dans les Gaules. Aussi abordons-nous cet évangile avec la ferme présomption que, pour l'essentiel du moins, il a droit au respect dû à un document historique.

Grâce à un zèle infatigable et à une grande perspicacité, la question de l'origine et de l'authenticité de nos évangiles se trouve résolue en bonne partie d'une manière satisfaisante. Le terrain est ainsi préparé pour les biographes de Jésus. A la vérité beaucoup de gens regrettent de ne pas voir confirmer la tradition de l'ancienne église, attribuant deux évangiles, le premier et le quatrième, aux apôtres. Nous ne saurions partager ce sentiment. Outre que notre foi repose sur des bases plus fermes que celles de la tradition ecclésiastique, le profit qui aurait pu résulter de cette confirmation par la science est

entièrement illusoire. En effet, cette tradition fût-elle fondée historiquement, il ne serait nullement prouvé pour cela que les écrits en question ont passé dans l'usage général de l'église, tels qu'ils seraient sortis des mains de leurs auteurs, sans avoir subi le moindre changement dans le son des mots, ni adjonction, ni interpolation. Comme le texte lui-même a subi plusieurs modifications, même après la fixation du canon, ainsi que le montre l'étude des manuscrits, dont le plus ancien ne remonte pas au delà du IV^e siècle, il serait difficile de réfuter l'assertion que l'église ne possède plus aujourd'hui ces écrits sous leur forme primitive. La Providence divine le veut ainsi : nous n'avons ni un canon fixé jusqu'aux moindres mots, ni des renseignements à l'abri de tout doute sur tous les auteurs des livres bibliques, afin que nous ne basions pas notre foi sur des choses de ce genre, mais sur un fondement plus solide. Ajoutons que jusqu'ici on a vu échouer toutes les tentatives de présenter un tableau d'ensemble, harmonique, et satisfaisant aux exigences de la science, en partant de l'hypothèse de l'origine apostolique des évangiles. Qu'on prenne pour base de son travail le premier ou le quatrième évangile, ou même les deux, on ne réussit pas à expliquer d'une manière satisfaisante les principales différences. Nous nous en tenons donc aux résultats parfaitement certains de la critique. Nous partons seulement de l'hypothèse, admise par presque tous les écrivains scientifiques, que les quatre évangiles sont en somme des documents de de l'histoire de Jésus, dignes de foi, mais que le contenu demande, dans les détails, à être soumis à un examen rigoureux.

Où trouver la pierre de touche pour distinguer avec certitude les parties authentiques de la tradition de celles qui ne portent pas ce caractère ? La méthode employée avec prédilection par Strauss, en vertu de laquelle tout récit de miracles serait rejeté comme non historique, repose sur ce fait vrai que rien de ce qui est en opposition avec les lois de la nature ne peut être digne de foi. Mais comme la connaissance de ces lois, malgré le grand développement pris par les sciences naturelles, est encore très défectueuse, et comme il n'est permis de conclure avec une certitude infaillible, dans les cas

particuliers, que lorsqu'on connaît parfaitement l'ensemble de la nature, il va de soi qu'une pareille méthode d'exclusion ne peut être appliquée qu'avec la plus extrême prudence, sous peine de faire courir à la vérité les plus graves dangers. Bacon de Vérulam, le père des sciences exactes, rend déjà attentif au danger des jugements hâtifs et précipités qu'on risque de porter, en concluant de quelques rares observations aux principes des choses.

Pour arriver à saisir le contenu historique des évangiles, d'autres biographes proposent un moyen en apparence plus sûr. Comme la tradition primitive, en se propageant, a été altérée de diverses manières et développée d'une manière légendaire, ils consacrent toutes les ressources de la critique à remonter jusqu'aux sources les plus anciennes pour y puiser la vérité la plus pure. Nous avons déjà fait remarquer que des recherches de ce genre ont abouti aux résultats les plus opposés. Tandis que les uns tiennent Marc pour l'évangéliste le plus ancien et le plus digne de foi, comme Schenkel par exemple, qui en fait le document fondamental de sa *Vie de Jésus*, d'autres soutiennent qu'il a tiré tout son récit de Matthieu et de Luc. Or, si l'âge d'un évangile entier est déjà difficile à déterminer, il est moins aisé encore de fixer la date des diverses histoires traditionnelles dont il a conservé le souvenir. Keim, dans son *Histoire de Jésus de Nazareth*, l'ouvrage le plus récent et le meilleur dans ce domaine, a cherché à exposer, dans l'ordre chronologique, les diverses parties constitutives de la tradition. Mais, comme il fallait s'y attendre, malgré tout son zèle et toute sa perspicacité, il n'est arrivé qu'à des résultats fort peu satisfaisants. En effet, comme les caractères antérieurs de nature à fixer l'âge font entièrement défaut, quand il faut décider la question de priorité en faveur du récit le plus court ou le plus long, le plus clair ou le plus confus, on ne peut recourir qu'à un jugement de vraisemblance, lorsqu'on ne se borne pas à céder à son sentiment ou à ses opinions préconçues. Supposé même que par de pareils procédés il fût possible d'arriver à distinguer les parties les plus anciennes des évangiles, qu'est-ce qui nous garantirait que les plus an-

ciennes données de la tradition seraient demeurées à l'abri de tout mélange hétérogène ou erroné ? Qui a le droit de nier que la tradition la plus fidèle des paroles et des œuvres de Jésus, orale ou écrite, se soit conservée pendant longtemps dans un cercle fort étroit, pour être fixée seulement plus tard dans son évangile ?

En suivant cette méthode, on n'arrive que très imparfaitement à distinguer entre la vérité et l'erreur. Il faut ouvrir des voies nouvelles pour atteindre le but. Il est une méthode qui se recommande tout particulièrement et qui a été suivie pendant tout le cours de cette exposition. La plupart des théologiens qui se sont occupés de ces matières sont arrivés à la conviction que la vie religieuse qui animait déjà les hommes de l'ancienne alliance a atteint son apogée en Jésus. C'est là l'hypothèse qui nous sert de point de départ. Il s'agit d'examiner jusqu'à quel point les documents bibliques la confirment. Il faut d'abord se représenter la vie même des fidèles de l'Ancien Testament pour arriver à saisir son idéal ; il faut voir ensuite si tout ce qui nous est dit de Jésus y correspond et si réellement il s'est trouvé placé dans des circonstances permettant cette réalisation. Y a-t-il plusieurs récits ? Nous choisissons celui qui correspond le mieux à l'idéal parfait de la vie de la foi. Si par l'emploi de cette méthode la plus grande portion des récits évangéliques peuvent, sans rien de violent ni d'artificiel, être groupés de façon à former un tout organique ; si la plupart des traits épars dans les traditions les plus diverses peuvent être réunis de manière à constituer une personnalité vivante, pénétrée et illuminée par les vérités éternelles qui éclairèrent les hommes de l'ancienne alliance ; si les contradictions apparentes les plus graves peuvent être ramenées à l'harmonie, alors cette hypothèse se transformera en conviction ferme. Tout doute sur la fidélité des documents évangéliques devra disparaître, s'il est de plus établi que cette personnalité ainsi conçue, les circonstances étant données, ne pouvait ni parler ni agir autrement que les documents ne la font agir et parler. La meilleure, la plus décisive des preuves sera le fait suivant : une telle personnalité comble de la façon la plus satisfaisante la lacune de l'histoire

du monde, en ce qu'elle donne à tout ce développement de l'ancienne alliance la conclusion nécessaire et en ce qu'elle explique, d'une manière tout à fait satisfaisante, les origines de l'église chrétienne. Nous sommes entré dans cette voie en vue d'arriver à une connaissance certaine de Jésus, dans la pleine conviction que l'étude la plus libre pouvait seule conduire au but désiré. Comme nous nous sommes borné à grouper les fragments divers que les évangiles nous ont conservés de la grande figure de Jésus, autour d'une pensée empruntée à l'Écriture, savoir que Christ est le chef et le consommateur de la foi (Hébr. XII, 2) parce que la vie de la foi s'est développée en lui dans son intensité absolue, on n'aura nul droit de prétendre que nous n'avons pas admis le point de vue biblique, bien que nous n'ayons tenu nul compte de ces portions de la tradition évangélique qui ne pouvaient rentrer dans l'organisme général. Ce sont du reste là des fragments sans importance essentielle, qui ne sauraient résister à d'autres attaques de la science; lorsqu'on les néglige on voit la grande figure du Sauveur briller d'un éclat plus pur.

Ces parties négligées sont essentiellement tout ce qui a précédé le ministère public du Seigneur, quelques rares événements de sa vie, comme le miracle de Cana, et enfin les faits qui ont accompagné et suivi la mort. L'auteur admet du reste les guérisons miraculeuses, mais non la multiplication des pains; les personnes ressuscitées par le Seigneur n'étaient pas réellement mortes.

LE SIÈCLE DE JÉSUS-CHRIST¹

PAR

A. HAUSRATH

DEUXIÈME PARTIE

Le temps des apôtres.

IV. *Le paulinisme.*

Saint Paul fut l'homme chez qui l'idée chrétienne arriva à sa maturité; il eut le courage de consacrer sa vie entière à ce que les autres fidèles ne faisaient qu'accidentellement. Son importance consiste en ce qu'il se donna pour tâche de faire entendre parmi les juifs de la dispersion cette prédication du royaume qui avait été réduite au silence en Galilée. Grâce à sa nature infatigable, il réussit à proclamer jusque dans les synagogues de l'Asie mineure, de la Macédoine, de l'Illyrie et de l'Achaïe les pensées et les espérances qui déjà depuis longtemps agitaient les localités où les juifs se trouvaient en grand nombre. Ensuite, son esprit radical sut tirer les conséquences de la doctrine qui veut que la participation au royaume prochain dépende entièrement de l'attitude qu'on prend à l'égard de Jésus; cela le conduisit à se tourner immédiatement vers les païens et à entraîner les populations d'entre les gentils dans le mouvement qui agitait les juifs. Enfin et surtout ce qui fit l'importance de saint Paul, c'est qu'il donna la théorie de cette

conciliation de la conscience contemporaine qui se trouvait renfermée dans l'enseignement de Jésus-Christ. Il jeta hardiment les bases d'une conception générale de l'univers, qui comblant l'abîme du dualisme régnant en y substituant l'idée d'une harmonie du monde sensible et du monde spirituel, amenée par Jésus-Christ, servit de base au point de vue général du moyen âge.

I. *La personne de Paul.* — Grâce à la situation isolée de la ville de Tarse où le grand apôtre vit le jour, le paganisme s'y était conservé dans toute sa vigueur. La philosophie, la poésie, la rhétorique y florissaient également. Peu de temps avant saint Paul, Tarse, d'après Strabon, aurait éclipsé, à cet égard, Athènes et Alexandrie. Les sophistes, qui étaient du même genre que ceux d'Egypte, se distinguaient spécialement par le don de l'improvisation. Ces écoles de Tarse avaient au dehors une mauvaise réputation. Les descriptions qu'en donnent les écrivains païens servent de commentaire aux paroles de saint Paul, rendant grâces de ce qu'il n'est ni un sophiste, ni un grammairien, ni un disputeur de ce siècle. (1 Cor. I, 20). On comprend que le mépris de la sagesse de ce monde soit devenu un trait dominant de son caractère.

C'est également dans les faits dont il fut témoin à Tarse que Paul puisa cette profonde horreur pour l'idolâtrie qui est plus accusée dans ses écrits que dans aucun autre livre du Nouveau Testament, excepté l'Apocalypse. Les habitants de Tarse en étaient encore au culte du dieu soleil, religion naturiste, dont les cérémonies étaient accompagnées d'orgies. Naturellement, par besoin d'opposition, les juifs de Tarse avaient accusé plus qu'ailleurs leur zèle religieux et leur patriotisme. Ils avaient pris quelque part aux troubles du temps des Machabées ; leurs relations avec Jérusalem étaient tellement suivies qu'ils y avaient une synagogue à eux, celle même qui avait déployé son zèle sanguinaire lors de la persécution d'Etienne. Pendant le siège de Jérusalem, sous Vespasien, on vit accourir de Tarse de jeunes volontaires volant au secours du temple.

Qui ne voit que quelques gouttes de ce sang patriotique

coulaient dans les veines de saint Paul ? Il suffit de rappeler des passages comme Gal. IV, 25 ; Rom. IX, 3. S'il n'eût déjà été au service de Christ, il se serait probablement joint à ces jeunes patriotes qui en l'an 70 accoururent au secours de la sainte cité.

On a généralement exagéré l'influence exercée sur saint Paul par la science grecque. D'abord la littérature grecque n'était pas tolérée dans la maison d'un pharisien. Sans savoir bien former les caractères de la langue grecque, même dans son âge mûr (Gal. VI, 14), il n'a jamais appris le grec que dans ses relations avec ceux qui le parlaient. Grand amateur de citations, il ne cite que rarement les auteurs païens, et, en rappelant un vers de Ménandre (1 Cor. XV, 33), il montre qu'il ne connaît pas la prosodie. Sauf les apocryphes de l'Ancien Testament, on pourrait croire qu'il n'a jamais lu un livre grec, Saint Paul n'a que la culture de sa nation ; il demeure Juif dans ses rapports avec les Grecs, et même quand la nécessité l'oblige à écrire en grec. Ce n'est que lorsqu'on pense habituellement en hébreu qu'on peut tomber dans des jeux de mots comme celui de Gal. IV, 25.

Le milieu dans lequel l'apôtre a vécu n'a cependant pas été sans déteindre sur lui, et ce n'est nullement par l'effet d'un pur accident que le plus grand missionnaire chrétien est sorti d'une ville de la Diaspora. On voit à chaque page de ses épîtres que l'auteur a vécu au milieu du tourbillon d'une grande ville. Il y a un contraste frappant entre le style du *sermon sur la montagne* et celui des épîtres de saint Paul. Le Maître a vécu sur les bords des lacs, dans les vallées et sur les montagnes ; le disciple préfère à la place publique la chambre haute de quelque maison écartée dans le quartier des juifs. Tandis que les paroles brûlantes du Seigneur censurent les iniquités des chefs du peuple et des grands, saint Paul s'en prend aux péchés secrets du petit peuple, des petits bourgeois. Tandis que Jésus évite Jérusalem, saint Paul fait pénétrer dans les demeures humides des grandes villes l'air tonique des bords du lac de Génézareth. Si Jésus emprunte ses images à la nature, le grand missionnaire met à contribution tout ce qui constitue

l'étroit horizon de la famille juive. L'apôtre n'est pas heureux lorsqu'il veut emprunter des images à la nature puisqu'il suppose qu'on greffe les vieux troncs d'oliviers. (Rom. XI, 17.) D'autres images empruntées à la place d'armes, à l'arsenal, à la caserne et au théâtre trahissent l'habitant des grandes villes. (1 Thes. V, 6, 8, 14.) Il est peu probable qu'un juif de la Palestine eût comparé la vie chrétienne aux combats des lutteurs, en reproduisant avec tant de soin tous les incidents du combat. Tout cela trahit à l'égard des usages païens une liberté d'esprit qui ne se trouvait pas chez un juif de la Palestine. Tandis que l'auteur du quatrième livre des Machabées estime que la sainte cité est souillée par la présence d'un gymnase pour des jeunes gens se livrant tout nus à leurs exercices (4 Machab. IV), l'apôtre parle avec intérêt et sympathie des jeux des païens. (1 Cor. IX, 24-26; Philip. III, 12-14.) Ajoutons qu'il a l'activité, l'œil ouvert d'un citadin, voyant tout, observant tout, trouvant du temps pour une foule de choses qui ne manqueraient pas de faire tourner la tête à un villageois transporté tout à coup au milieu d'un pareil tourbillon. (1 Cor. XII, 12; XV, 32, 33; Philip. III, 2.) C'est aux réunions du peuple sur la place publique de Tarse qu'il a emprunté le mot *église* pour désigner l'assemblée chrétienne. L'étendue du point de vue, la maturité du caractère, la bonne manière de se présenter, et surtout cette assurance qui inspire la confiance: tout cela, il le doit au fait d'avoir été élevé dans une grande ville. Paul n'en demeure pas moins un homme de l'ancienne école, un juif par tout le fond de son être. Il est fort heureux qu'il n'y ait pas eu à Tarse, comme à Alexandrie, fusion des deux cultures; saint Paul serait alors devenu un fruit sec comme bien d'autres hommes élevés dans ce milieu hybride. Tout ce qu'il y avait de mieux dans l'esprit sémitique se concentre une dernière fois chez l'apôtre, pour y acquérir la solidité du diamant. L'esprit religieux qui avait fait la grandeur d'Israël déborda encore chez lui, pur de tout élément étranger. Ce qui est productif, ce n'est pas le mélange des civilisations, mais l'originalité nationale; seule aussi elle confère beaucoup plus souvent cet accord avec soi-même, nécessaire pour agir fortement sur les autres. La fo

juive, qu'aucun doute n'avait entamée, caractérisait à un haut degré saint Paul : voilà pourquoi ses paroles ont exercé une beaucoup plus grande action historique que toute l'activité littéraire des Alexandrins. Ce n'est pas à dire que cet esprit parvenu à la maturité ne se soit aussi assimilé des idées grecques.

Mais de fort bonne heure ce citoyen romain de naissance, ce pharisien, fils de pharisien, avait joui des avantages d'une éducation juive. Dès l'âge de cinq ans, il avait appris à lire la Bible dans le sein de sa famille, pour prendre part bientôt après aux trois heures de prière dans la synagogue qui, pour le juif de la Diaspora, remplaçaient les trois sacrifices dans le temple de Jérusalem. Le lundi, le jeudi et le jour du sabbat, on entendait la lecture de la loi. Peu à peu l'élève devint maître à son tour. Il lut la loi, chercha à l'expliquer et participa aux controverses. La fréquentation des exercices catéchétiques et des discussions, le zèle à copier les écrits sacrés terminaient l'éducation du scribe accompli. Toute l'histoire de son peuple devint ainsi une vivante réalité que, dès son enfance, Paul connut jusque dans les moindres détails.

Il suffit d'avoir lu une épître de l'apôtre pour voir combien il s'est occupé de l'Écriture ; il est en effet de ces hommes qui ne savent penser qu'au moyen de citations incessantes. Paul est tellement pénétré de l'Écriture que tout est exprimé par lui au moyen de passages bibliques, qu'il cite, à sa convenance, d'après la traduction des Septante ou en remontant au texte. Il est également au courant de la littérature apocryphe à laquelle il fait des emprunts ; ainsi l'application de Deut. XXX, 1 dans Rom. X, 6 rappelle Baruc III, 29. Fidèle à sa maxime d'examiner toutes choses en retenant ce qui est bon, l'apôtre emprunte aux livres non canoniques des idées appelées à jouer un rôle important dans ses propres écrits : ainsi Sapience II, 24 ; 1 Cor. VI, 2, comparé à Sapience III, 8. Bien des images sont empruntées à l'auteur alexandrin de la Sapience. Ainsi, Sapience V, 17 ; XV, 7 ; 1 Thes. V, 7 ; Rom. IX, 20. Il a même fait des emprunts à des apocryphes, aujourd'hui perdus, en introduisant la citation par la formule : ainsi dit l'Écriture. La déclaration « la circoncision et le prépuce ne sont rien, mais

bien une nouvelle créature,» doit provenir d'une *apocalypse de Moïse*. La belle parole 1 Cor. II, 9, sur les « choses que l'œil n'a point vues, » doit avoir été lue par Origène dans une *apocalypse d'Elie*.

Ailleurs, on voit que Paul a souvent lu l'Ancien Testament à travers le prisme de la tradition rabbinique. Ainsi au lieu de reproduire purement et simplement la pensée du texte, il l'accompagne de gloses et d'enjolivements empruntés aux livres des rabbins. L'anthropologie et la christologie de l'apôtre sont fondées sur une distinction rabbinique entre l'Adam du premier chapitre de la Genèse et celui du second, qui ne doivent pas être identiques. Tandis que la Genèse, dans le récit de la chute, chapitre 3, veut expliquer l'origine du mal, Paul, d'après le livre d'Hénoc LXIX, 11 ; XCVIII, 4, 5 et celui de la Sagesse I, 13-14 ; II, 23, 24, croit y découvrir la cause de la présence d'une double loi dans nos membres et de la mort. Il croit, aussi d'après un apocryphe, qu'Abraham avant sa vocation a été un idolâtre. (Rom. IV, 5, 13.) Il a également appris de ce même ouvrage, les *Jubilées*, les poursuites dirigées par Ismaël contre son demi-frère. (Gal. IV, 23.) Les récits sur Moïse lui sont venus, en bonne partie, des biographies de Josèphe et de Philon. (1 Cor. X, 4.) Sa division du ciel (2 Cor. XII, 2-4) est également rabbinique.

Comme l'école rabbinique, l'apôtre se range à une stricte théorie de l'inspiration. La Bible n'est pour lui qu'une apparition de l'esprit divin, aussi en parle-t-il comme d'un être vivant. Elle *prévoit*, elle *exclut*, elle *ordonne*, elle *parle*. L'Écriture est confondue avec Dieu lui-même : ces paroles *Dieu dit* et *l'Écriture dit* sont pour lui synonymes. Voilà pourquoi Paul peut tirer les plus graves conséquences des plus petits détails, comme Gal. III, 16, et pourquoi aussi il ne connaît que la preuve scripturaire à l'exclusion de tout élément rationnel. Alors qu'un simple appel à la raison et à l'expérience aurait suffi, il préfère se lancer dans une longue démonstration scripturaire.

Mais, on a beau le professer en théorie, jamais l'esprit humain ne consent en pratique à abdiquer à ce point. Voilà pourquoi,

de même que chez tous les partisans de l'inspiration plénière, nous retrouvons chez saint Paul l'idée d'un double sens de l'Écriture et d'une explication allégorique. Grâce à ces expédients, on trouve moyen de placer ce qu'on veut dans l'Écriture et de se débarrasser de ce qui déplaît, tout en professant qu'elle est inspirée jusque dans ses moindres détails. Voir 1 Cor. IX, 9 ; Gal. IV, 24 ; Rom. X, 16. Une autre grande ressource de l'exégèse de l'époque, c'était le type, en vertu duquel certains événements ou certaines personnes deviennent l'image de personnes ou d'événements qui reviendront plus tard d'une manière plus parfaite. C'est la notion platonicienne de la transcendence des idées traduite en langage juif. Il s'introduit ainsi dans l'Écriture un sens littéral et un sens spirituel ; celui-ci est pour les parfaits seuls ; il constitue le pain des forts en opposition au lait des simples, comme dit saint Paul, en empruntant ici les termes mêmes des rabbins et de Philon. (1 Cor. III, 2.)

Ce sont pourtant là des choses que tout Israélite intelligent aurait pu trouver sans peine. Mais nous retrouvons encore chez Paul les traces d'une culture supérieure puisée à l'école des rabbins.

Plusieurs circonstances semblent indiquer que, malgré les données des *Actes*, il ne l'aurait reçue ni à Jérusalem, ni aux pieds de Gamaliel. D'abord, ce docteur appartenait à l'école des Hérodiens, des pharisiens modérés, tandis que le futur apôtre a été d'entre les zélotes. La circonstance qu'il ne se reproche que la persécution d'Étienne, qu'il ne parle pas de Jean-Baptiste, qu'il n'a jamais connu le Seigneur selon la chair, tout cela semble indiquer que Paul ne serait arrivé à Jérusalem qu'en l'an 36, après la fin du ministère de Jésus. C'est donc en Cilicie qu'il aurait reçu son éducation comme pharisien. Tout porte à croire qu'en étudiant l'Écriture, il aurait également étudié le droit ; les deux choses sont inséparables dans la théocratie, puisque c'est Dieu qui décide toutes les questions pratiques. C'est là ce que les épîtres montrent surabondamment, d'une manière soit directe, soit indirecte. Il suffit de rappeler la doctrine paulinienne de la justification et de la sanctification.

Les comparaisons sont aussi empruntées fort souvent au domaine du droit. (2 Cor. I, 22 ; Gal. IV, 1 ; III, 18 ; III, 17 ; IV, 2 ; III, 15 ; IV, 1, 7 ; Rom. VII, 2. — 1 Cor. VI, 1 ; 1 Cor. V, 13 ; Deut. XVII, 7).

Tout ce que nous savons du pharisaïsme confirme l'idée que Saul devait appartenir à cette école, comme tous les hommes qui, à cette époque, prenaient au sérieux la foi d'Israël. Il est demeuré à tel point fidèle à cette tendance qu'encore en 59, déjà vieillard, il se déclare pharisien, fils de pharisien. (Act. XXIII).

Comme eux, Paul a le regard dirigé vers l'avenir ; attentif aux signes des temps, il compte sur une prochaine fin du monde et sur le jugement, sur la résurrection et sur la manifestation de la gloire du Messie. Il est également pharisien dans les points débattus entre cette secte et celle des sadducéens : apparitions d'anges, relations avec le monde suprazensible, révélations. Rien ne montre mieux l'ardeur des opinions apocalyptiques de cette génération que l'idée qu'il ne valait la peine ni de se marier ni de s'affranchir, puisque cette génération devait être la dernière. (1 Cor. VII, 6 ; III, 15.)

Mais si la fin allait suivre immédiatement, comment les pharisiens pouvaient-ils estimer leurs petites observances légales indispensables pour hâter la venue du jour de Jéhovah ? Cette contradiction était inévitable, puisque la réalisation de la promesse dépendait de la réalisation de la loi : un peuple juste pouvait seul hériter le royaume. Dieu accomplira tout envers les fidèles, le vouloir et le faire en vue de ce grand jour : c'est lui qui produit des vases à honneur et des vases à déshonneur, car à côté de sa toute-puissance il n'y a nul élément d'arbitraire humain. Plus tard, quand saint Paul a enseigné l'élection, il a fait disparaître la contradiction de la doctrine des pharisiens en donnant tout à la grâce divine. Mais au début, saint Paul a cru, lui aussi, que le vrai judaïsme consistait à concilier la grâce divine et la nécessité pour l'homme d'accomplir les œuvres de la loi. C'est justement en travaillant à cette conciliation impossible, qu'apprenant à connaître plus que jamais la puissance de la convoitise, Paul a été conduit à

pousser ce cri de désespoir : « Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ! » (Rom. VII, 7.) Il lui est arrivé comme aux ascètes de tous les temps : l'anxieuse observation de lui-même a eu pour résultat de réveiller l'énergie de la vie sensible. A la suite de ce combat, sa conversion à Jésus-Christ lui apparaît comme l'entrée dans le royaume de la grâce et de la paix. (Rom. V, I.) Il éprouve un vif sentiment de délivrance en comparant le présent au passé. La sévérité avec laquelle il se prononça contre le légalisme, sa rupture complète avec la loi, qui n'est là que pour augmenter le péché, sa manière de concevoir la chair qui ne peut cesser de s'élever contre l'esprit de Dieu : tout cela montre que Paul a pris au sérieux sa tâche de pharisien, mais que la chair s'est montrée trop faible pour lui permettre d'accomplir la loi. C'est ainsi que l'apôtre arriva à cette conception dualiste en vertu de laquelle la chair serait mauvaise de sa nature, de sorte que, pour sauver l'humanité, il ne faut rien moins qu'une création nouvelle, d'après un nouvel Adam. Au fond ce ne sont là que les résultats du point de vue de Saul comme pharisien : il n'a nullement renoncé à l'idéal qui a brillé à ses yeux pendant sa jeunesse. Si toute sa théologie se résume en ce problème : comment l'homme sera-t-il justifié devant Dieu ? c'est qu'il ne fait que développer les prémisses de sa première éducation ; de sorte qu'au terme de sa carrière il est parfaitement autorisé à se dire pharisien, fils de pharisien.

Pour ce qui est de la personnalité de saint Paul, il avait un frère (2 Cor. VIII, 16-24) et une sœur (Act. XXIII, 16); les nombreuses images qu'il emploie (1 Thes. II, 7; Gal. IV, 10; 1 Thes. V, 4; 1 Cor. IV, 15; 1 Thes. II, 7; 1 Cor. III, 2) trahissent le père de famille et il se range expressément parmi les vœufs. (1 Cor. VII, 7, 8, 9.) Son état peu relevé et peu lucratif (1 Thes. II, 9) consistait à fabriquer avec le poil des chèvres du Taurus une espèce de toile grossière appelée *cilicium* qui servait à faire des tentes et des chaussures. Mais cette occupation manuelle obligatoire convenait particulièrement aux scribes, aux rabbins, parce que, laissant l'esprit parfaitement libre, elle permettait à la pensée de prendre tout son essor.

Correspondant à ces circonstances plus que modestes, la personnalité de Paul était du nombre de celles qui passent inaperçues pour le vulgaire, mais qui s'attachent d'autant plus fortement un petit cercle qui sait les apprécier, parce qu'elles connaissent à merveille le cœur de chacun et qu'elles savent sympathiser avec tous. Les uns lui prodiguent l'expression de leur mépris, d'autres se répandent en témoignages d'admiration enthousiaste. Son humilité paraît exagérée à ses adversaires (2 Cor. X, 1, 2), son attitude faible, ses discours méprisables (2 Cor. X, 10); ils lui reprochent de chercher à plaire aux hommes en les gagnant par des flatteries. Il lui arrive de s'abaisser plus qu'il ne paraît convenable (2 Cor. XI, 7), ce qui le fait accuser de fausseté (2 Cor. XII, 16); et comme il ne sait pas toujours prendre sur lui de repousser du premier abord les vœux qu'on lui exprime, il se fait accuser de duplicité et de ne pas être un homme de parole. (2 Cor. I, 12-18.) D'autre part quel enthousiasme il provoque! Ses visites sont considérées comme des grâces, des bienfaits (2 Cor. I, 15); dans toutes ses épîtres, il doit remercier pour les témoignages d'affection dont il est l'objet; et si quelques églises sont irritées, c'est au fond parce qu'il ne les visite pas aussi souvent qu'elles le désirent. (2 Cor. I, 23.)

Cette contradiction apparente s'explique par le contraste entre la faiblesse extérieure de sa personne et la plénitude de richesse intérieure, trait caractéristique dont l'apôtre se rend fort bien compte lui-même. (2 Cor. IV, 7, 16.) Il a parfaitement conscience d'une supériorité spirituelle. (2 Cor. X, 4, 5.) Les lettres de saint Paul respirent une force spirituelle qui poursuit son but avec une énergie irrésistible. Quand il s'agit d'arriver à ses fins, il a à son service raisons, preuves, prières, menaces et avertissements, supplications et invectives. Il sait assaillir de mille arguments l'âme de celui qu'il veut convaincre, et après avoir déployé tous ses moyens, il sent qu'il n'a pas réussi à exprimer ce qui vit en lui. En tout ceci, Paul est loin d'obéir à un caprice individuel : on ne retrouve pas trace chez lui de préoccupations égoïstes ou intéressées. Ce qui le fait agir, c'est quelque chose de supérieur

qui le domine : sa personnalité n'est que le simple vase d'un contenu céleste. (Act. IX, 15 ; Rom. 9, 21.)

Tout cela est compatible avec des faiblesses extérieures sur lesquelles s'exerce la raillerie des adversaires. L'auteur des *Actes des Apôtres* écrivant au milieu du second siècle, se rappelle encore que saint Paul était petit de taille, si bien que les habitants de la ville de Lystre le prennent pour Mercure tandis que Barnabas leur rappelle Jupiter. Les adversaires de l'apôtre à Corinthe ne lui concèdent pas même l'éloquence que les autres lui accordent. Rien en lui ne correspondait à l'orateur imposant que Raphaël a placé au haut des degrés de l'aréopage. Dans toutes les lettres de l'apôtre reviennent des lamentations sur l'état de sa santé (2 Cor. II, 3 ; Gal. IV, 14) qui ne lui permet pas le libre et joyeux déploiement de ses facultés intellectuelles. « Nous gémissons, dit-il, désirant avec ardeur d'être revêtus de notre domicile, qui est du ciel.... Car nous qui sommes dans cette tente, nous gémissons étant chargés ; vu que nous désirons, non pas d'être dépouillés, mais d'être revêtus, afin que ce qui est mortel soit absorbé par la vie » (2 Cor. V, 3, 4.) Aussi jusqu'à la fin présente-t-il son travail manuel dans des chambres humides comme une fatigue qui l'opprime. Ce qui le préoccupe ce ne sont pas les stigmates du martyr, mais les soucis journaliers pour le pain de son ordinaire. Mais il porte ce fardeau pour l'amour des églises : c'est là son unique gloire. (1 Cor. IX, 15 ; 1 Thes. II, 6, 9.)

Saint Paul explique son irritabilité par une souffrance qu'il attribue à l'action d'un démon dont les attaques lui enlèvent la conscience de lui-même. (2 Cor. XII, 7.) Il voit dans cette épreuve une compensation pour les révélations extraordinaires dont il a été favorisé. Ce sont là en effet deux phénomènes qui vont souvent ensemble dans la vie de certaines grandes personnalités religieuses. La chose n'est pas uniquement vraie de quelques visionnaires du moyen âge, mais de certains héros de la pensée comme Socrate, Jules César, Mahomet, Napoléon, chez lesquels l'activité de la rêverie a profondément affecté la vie physique. Il y avait des moments chez saint Paul où la prédominance de l'activité intellectuelle sur la vie physique pro-

duisait des visions : il ne savait plus s'il avait été dans le corps ou hors du corps. (2 Cor. XII, 3.) Sous le coup d'une méditation intense et profonde, il finit par contempler en dehors de lui, à titre de vision ou de révélation, ce qui l'agite intérieurement. Le don des langues que l'apôtre possédait n'est qu'un degré inférieur de cet état extatique. Chez ces natures sensibles, quand l'agitation intellectuelle a commencé d'ébranler le corps, toute la vie se porte au cerveau particulièrement excité. Celui-ci alors, au moyen de son activité spontanée, agit tellement *dedans en dehors* les nerfs des yeux et des oreilles, que des images et des voix s'engendrent d'elles-mêmes. En même temps tous les nerfs sensibles et moteurs cessent d'agir, de sorte que cette agitation extrême du cerveau se termine par une attaque d'épilepsie, ou par une attaque de nerfs qui aboutit au sommeil.

Le tempérament de Paul porte tout à fait le caractère de cette irritabilité particulière aux organisations délicates et troublées. De là chez lui ces hauts et ces bas incessants : *je respire de nouveau, j'étais accablé, je craignais, je remerciai Dieu*, sont les expressions qui rendent l'état de son cœur agité. De là ces constructions grammaticales interrompues qui vont s'enchevêtrant les unes dans les autres ; il avait débuté par la colère, il finit par des expressions de tendresse. Le *vous* et le *moi* alternant sans cesse, trahissent cette agitation intérieure : il ne se possède pas ; il ne jouit pas de ce parfait équilibre qui donne la paix à l'âme. Il peut être passionné et même injuste, mais en revanche vous trouvez en lui des trésors d'amour, d'esprit de sacrifice et de dévouement que vous cherchiez en vain chez des natures plus froides. Paul est un de ces hommes irritables que la contradiction excite, rend malades ; il manifeste ce qu'il sent par des expressions fortes, outrées même. Quand un autre aurait dit : *Vous ne m'avez pas méprisé*, il dit, lui, *vous ne m'avez pas rejeté avec dégoût* (Gal. IV, 14) ; là où nous dirions : *Je suis peu estimé*, il force l'expression et dit : *Nous sommes traités comme les balayures du monde et comme le rebut de tous* (1 Cor. IV, 13) ; au lieu de dire *j'en fais peu de cas*, il dit : *je les estime comme des ordures*. (Philip. III, 8.) L'o-

rage intérieur se manifeste également par des paroles mordantes, par un ton ironique qui blessent profondément, sans toutefois manquer le but. (1 Cor. IV, 3, 8; Gal. V, 11, 15, VI, 23.) Aussi reconnaît-il parfois qu'il regrette de ne pas avoir pris un autre ton (Gal. IV, 20); il présente des excuses au sujet de lettres un peu vives, en disant: « Je vous écris dans une grande affliction et angoisse de cœur, avec beaucoup de larmes. » (2 Cor. II, 4.) Soupçonneux comme les natures malades (Philip. I, 17; Gal. II, 13; VI, 13), il abuse même une fois des rapports qui lui ont été faits (1 Cor. I, 11); néanmoins l'amour finit par l'emporter sur tout.

En somme, les traits tendres et féminins l'emportent sur ceux qui impliquent une personnalité forte et énergique. Ses jugements particuliers et concrets peuvent être amers et passionnés, il montre dans l'ensemble de son appréciation une douceur et une indulgence qui ne se puisent que dans une vraie connaissance des hommes. Cette faculté de savoir apercevoir le bien, qui est toujours refusée aux natures dures et sévères, trahit des trésors d'amour et de sagesse. Qu'on compare le langage de l'auteur de l'*Apocalypse* et celui de saint Paul, au sujet des mêmes églises, ou du moins de communautés qui doivent s'être ressemblé beaucoup. Tandis que le premier les vomit de sa bouche, enlève leur chandelier de sa place, l'apôtre des gentils rend sans cesse des actions de grâces pour les dons qui se trouvent en abondance parmi les saints et les élus. C'est qu'au fond saint Paul est bien une nature féminine, son tempérament est sans contredit cholérique, mais le sentiment domine le tempérament.

Voilà comment nous nous trouvons en présence d'une individualité aussi impressionnable que profonde, aussi passionnée que consciencieuse. C'est bien là, à tous égards, une nature vraiment originale. Incontestablement, on reconnaît en lui d'une manière générale l'ardeur du sang sémitique, le zèle passionné des descendants d'Abraham, mais ce n'est en aucune façon un juif ordinaire portant le cachet commun. En effet, pour couronner tous les contrastes, il y a encore chez cet homme une énergie d'intelligence, une pénétration de pensée qui lui per-

met de poursuivre une idée jusque dans son dernier principe, et un principe jusque dans ses dernières conséquences et de découvrir les mobiles des autres hommes jusque dans les replis les plus cachés du cœur. Cet homme au cœur à la fois si brûlant et si large, est en même temps le plus subtil des dialecticiens : pour parler le langage des rabbins, il réussit à suspendre des montagnes à un crin de cheval. Le salut a-t-il été promis à la semence ou aux semences ? Abraham a-t-il reçu la promesse avant ou après la circoncision ? Le visage de Moïse brillait-il encore, oui ou non, sous le voile qui le recouvrait ? Voilà des problèmes qui exercent à tel point la perspicacité de Paul, qu'on est tout surpris de retrouver encore chez lui une nature éminemment pratique, un talent admirable de conduire et de dominer les hommes. Mais il ne s'en distingua pas moins parmi tous les contemporains dès qu'il prit part à Jérusalem à la lutte des partis. Le Sanhédrin ne place pas moins de confiance dans cet homme sans apparence que les nombreuses églises chrétiennes qui plus tard feront souvent dépendre leur existence ou leur ruine de sa présence. En effet ces tempéraments maladifs sont souvent les plus portés à tout mettre en confusion et à maintenir en agitation perpétuelle les eaux naturellement stagnantes. Ils ont sur les natures plus lentes et plus saines le privilège de savoir mettre la main à l'œuvre sous la première impression, d'être constamment en éveil, de savoir opposer à l'inertie des masses une énergie entraînante, par moments un certain entrain démoniaque, et avant toute chose, un travail incessant, une persistance infatigable qui, tôt ou tard, leur permet d'atteindre le but désiré.

C'est par une vision tout à fait d'accord avec le tempérament et le caractère de l'apôtre, que s'explique l'événement décisif qui se passa sur le chemin de Damas. Le futur apôtre est en proie à une lutte morale des plus violentes. Regarde-t-il en arrière ? sa conscience lui reproche d'avoir persécuté des innocents, d'avoir fait la guerre à Dieu et à son Oint. Regarde-t-il en avant ? il a la perspective d'être appelé à faire des choses qu'il ne peut décidément plus faire. Regarde-t-il au dedans de lui ? la voix de tous les docteurs et de l'histoire tout entière

d'Israël dépose en faveur des paroles créatrices de Jésus. A mesure qu'il approche de Damas, l'angoisse, le désespoir et les ténèbres vont en augmentant. Alors brille une lumière, la lumière éclatante de Dieu dont les docteurs ont parlé. Aussitôt Damas, la terre, le monde disparaissent, le ciel seul est visible, et du ciel ouvert sort la forme antique et bien connue du Fils de l'homme, le second Adam, le Messie glorieux : « Je suis Jésus que tu persécutes. Il t'est dur de regimber contre les aiguillons. » Paul est précipité à terre et on le conduit à Damas.

Il semble qu'après cet événement Paul n'aurait dû avoir rien de plus pressé que d'aller se mettre au courant de tout ce qui concernait le Christ historique, en entrant en relation avec les apôtres. C'est cependant de cela qu'il se défend expressément. (Gal. I, 16.) Ce n'est qu'après une retraite de trois ans au désert, comme Jean-Baptiste et Jésus, à Damas, dans l'Arabie du nord, et peut-être à la suite d'un voyage au Sinaï, qu'il se rend à Jérusalem pour voir Pierre, et Jacques, frère du Seigneur. L'agitation de cette année 39, provoquée par l'entreprise de Caligula de profaner le temple, permet à Paul de séjourner inaperçu dans la ville sainte. Il manifeste donc ouvertement l'intention de se mettre au courant de l'histoire de Jésus; il montrera au besoin qu'il la connaît jusque dans les moindres détails, mieux même que d'autres. Toutefois, il prouve la messianité de Jésus plutôt au moyen de l'Ancien Testament que par des événements tirés de sa vie. Il ne s'attache essentiellement qu'à deux faits; la mort et la résurrection de Jésus. Cela tient à toute la tendance spéculative de Paul: il ne pense pas, il ne se ment pas dans le monde des faits, mais dans celui des postulats religieux. De plus, Paul est un de ces esprits chez lesquels la spontanéité l'emporte sur la réceptivité: de même qu'il ne cite jamais sans ajouter du sien, il a toute sa vie durant annoncé un Fils de Dieu qui s'était révélé en lui. Il est rare qu'un homme d'une telle activité intellectuelle soit objectif.

Tout porte à croire qu'il y avait dans le point de vue pharisien de Paul des éléments qui ont permis et préparé son développement chrétien. Il n'y avait donc aucun motif pour lui de rompre avec ses convictions antérieures qui l'avaient conduit à

l'Evangile, avec lequel elles ne se trouvaient pas dans une opposition absolue. Il laisse si bien exister tout l'échafaudage antérieur qu'il ne met à profit, pour sa spéculation, que deux faits : la mort et la résurrection. Quant aux renseignements abondants que les synoptiques nous présentent sur la vie de Jésus, Paul n'en fait ni un usage rhétorique, ni un usage didactique. Il connaît bien cette vie de son Maître, mais il ne construit rien dessus. Les attributs par lesquels il désigne le Seigneur ne sont pas même empruntés aux déclarations de Jésus, qui ne s'est jamais appelé lui-même ni le second Adam, ni l'image de Dieu. Toutes ces idées et bien d'autres ont leur source, non pas dans les déclarations du Maître, mais dans l'anthropologie de l'apôtre des gentils, qui ne renonce en rien à ses idées judaïques. Il ne modifie cette théologie que sur un point. D'après le pharisaïsme l'homme doit devenir juste; Dieu seul peut sauver l'homme. Paul met ces deux axiomes en rapport avec le Messie crucifié et en tire des conséquences nouvelles. Ce n'est pas par l'accomplissement de la loi qu'on est sauvé, mais par la mort expiatoire de Christ qui a la valeur d'une substitution.

Il ne s'agit donc pas de développer la doctrine de Jésus, mais de donner une doctrine *sur Jésus*. Au fait, Jésus n'a pas été pour Paul avant tout un docteur, mais essentiellement un médiateur. Il a plus fait qu'enseigné. Aussi le christianisme n'est-il pas pour lui une manière de voir, mais une foi, une manière de vivre résultant de la foi. Si d'un côté saint Paul se borne à donner une nouvelle réponse à une ancienne question, il ne développe pas le riche contenu de cette réponse à l'occasion des discours de Jésus, mais en opposition aux réponses données par l'école juive. C'est pour cela que le trait caractéristique de la théologie de saint Paul consiste dans l'opposition entre la justice qui vient des œuvres et celle qui vient de la foi.

Pour saint Paul, comme pour ses maîtres les pharisiens, la notion de justice comprend tout ce que Dieu demande de l'homme; c'est l'état dans lequel se trouve réalisé tout ce que Dieu exige de l'homme. Si Paul avait voulu faire justifier

l'homme par la loi, il n'aurait pas pu entendre par là la loi rituelle, mais celle qui embrasse tous les devoirs religieux et moraux, et qui comprend la pureté du cœur, l'amour fraternel, la moralité. La loi morale générale et la loi de Moïse sont pour l'apôtre des notions identiques; il dit loi judaïque quand nous dirions loi morale, parce qu'il ne connaît pas de plus haute expression de celle-ci que la première. Paul ne conteste pas que la réalisation de la loi, une moralité parfaite n'eût rendu juste devant Dieu; mais il nie que l'homme, par ses propres forces, puisse s'élever à cette hauteur.

C'est ainsi que Paul s'établit sur le terrain de ce dualisme qui, au moyen des hellénistes, avait aussi pénétré dans le judaïsme. La nature humaine appartient à un monde fini: elle est liée aux lois de ce monde; la loi est divine, spirituelle; voilà pourquoi il n'est pas donné à l'homme fini d'accomplir la loi. C'était là le grand problème qui, à cette époque, occupait encore plus les païens que les juifs. Le monde grec n'avait pas trouvé le mot de l'énigme, il restait à savoir si l'école juive serait plus heureuse. Il a fallu que le platonisme se présentât sous des formes juives jusqu'à en être méconnaissable, avant d'être en mesure de résoudre la contradiction qu'il avait lui-même fait naître.

Deux mondes se trouvent en présence et un abîme les sépare. Nous avons d'un côté le ciel, source de toute vie et de toute force, siège des types primitifs de tout être, et le monde sensible, informe et sans essence, si les ombres que reflètent sur lui les idées ne lui communiquaient l'une et l'autre. Le judaïsme avec son Dieu transcendant et sa religion spirituelle devait très-bien s'accommoder de ce dualisme platonicien. L'anthropologie de Paul repose en plein sur ce dualisme. L'homme est tiré de la terre, chair; ce n'est que par un souffle de vie, l'âme, qu'il se distingue de la matière. (Cor. XV, 45.) A ce titre l'homme est fini, sujet à la corruption, impur, comme toute matière qui se meut entre la naissance et la mort. Le pneuma est en opposition avec la chair, mais il ne doit pas être confondu avec ce que les modernes appellent esprit. Le pneuma demeure une substance, une matière, une substance qui éclaire, rayonne,

réchauffe. D'après Paul l'homme n'a, par nature, aucune part au monde pneumatique.

A ces deux éléments vient s'ajouter l'esprit (le *nous*), le principe qui pense et qui réfléchit, grâce auquel l'homme se distingue des autres créatures. Ce *nous* n'est nullement pneumatique, ni rien qui lui ressemble, mais purement et simplement la faculté particulière à l'homme d'acquérir conscience des phénomènes extérieurs et intérieurs. Il ne fait pas partie des dons primitifs de la nature, l'esprit n'est communiqué à l'homme que par un nouvel acte créateur. L'homme né de nouveau possède l'esprit, l'homme naturel ne le possède pas. De là une antithèse absolue entre l'homme charnel et l'homme pneumatique. Les deux sont en lutte constante.

Ce dualisme anthropologique ne paraît pas reposer, chez Paul, sur le dualisme métaphysique de l'esprit et de la matière, de Dieu et du monde; mais uniquement sur le sentiment du péché et de son esclavage. Aussi l'antithèse est-elle plus accusée après qu'avant sa conversion, au point de donner lieu à une action nouvelle de la loi. Elle ne sert plus qu'à donner à l'homme le sentiment de la culpabilité, du péché subjectif, en lui faisant commettre avec conscience le mal auquel il se livrait par nature et avec nécessité. Paul arrive ainsi à un pharisaïsme retourné qui voit dans la loi, non plus le privilège d'Israël, mais la malédiction de Dieu. La loi n'a pas été donnée pour *contenir* le péché, mais pour le faire *abonder*. Arrivé là, il ne faut plus reculer devant l'idée d'une absolue dépendance de l'homme, en vertu de laquelle Dieu est l'auteur du péché. Tout disparaît devant le décret absolu de Dieu qui plonge le monde entier dans le péché afin de faire ressortir d'autant mieux sa sainteté.

C'est le Messie qui sera chargé de justifier l'humanité. Tandis qu'avant sa conversion Paul aurait dit: Le Messie viendra dès qu'Israël sera juste, il déclare maintenant que le Messie est venu *pour* justifier l'humanité. Comme en vertu du dualisme de l'apôtre, cette action du Messie ne peut être qu'une création nouvelle, il voit en lui, non pas comme d'autres un second David, un guerrier, un second Moïse, un législateur, et un

prophète, mais un second *Adam*, le père d'une humanité nouvelle, l'idéal de l'humanité.

C'est bien ainsi que la *sibylle juive*, V, 414 et suiv. ; le *livre d'Hénoch*, XLVI, 1, les *Septante* dans la traduction des Ps. LXXI et CX, 3 et Esa. IX, 6 avaient présenté le Messie comme l'homme céleste, idéal, créé dès avant la création du monde. La distinction dans le récit de la Genèse entre un Adam céleste et un Adam terrestre conduisait aussi à la même conception. Philon accomplit l'identification de cet homme céleste avec l'homme type, l'homme idéal de Platon, l'homme purement genre qui n'appartient à aucun sexe, ni à aucune nationalité, mais qui est simplement l'homme par excellence. Paul n'a pas simplement matérialisé cette idée juive de l'homme céleste en l'identifiant avec Jésus de Nazareth, mais il s'est, plus que Philon, tenu collé au texte de l'Écriture. L'homme Jésus prend ainsi place dans une série de puissances divines où il occupe le premier rang. Pour autant que les églises de la Galilée aient glorifié le Messie prédit par tous les poètes et par tous les prophètes d'Israël et qui est attendu sur les nuées du ciel, il ne prend décidément une forme divine que lorsque saint Paul applique la christologie rabbinique à Jésus de Nazareth. Il ouvrait ainsi la voie par laquelle le judaïsme hellénique et le besoin de rédemption du monde païen, influencé par le platonisme, allaient être conduits à voir dans ce Galiléen le médiateur entre le monde céleste et le monde terrestre. Paul, il est vrai, ne prononce pas le mot *logos* qui sert aux stoïciens à désigner le principe spirituel du monde, et qui pour Philon personnifie l'activité créatrice et conservatrice de Dieu. Mais le mot seul fait défaut. Ce que Philon avait établi d'une manière spéculative était devenu, dans l'école de Paul, une religion positive.

Pour la formation de l'humanité nouvelle, il ne faut rien moins qu'une création nouvelle ; celle-ci comprend la satisfaction pour les péchés anciens, la communication d'un organe spirituel, suffisamment puissant pour tenir la chair en bride. En vue de l'une et de l'autre, l'homme céleste est devenu chair. Il a pris la nature humaine pécheresse, le péché objectif, mais

sans jamais commettre une transgression personnelle qui lui permit de devenir subjectif. Ce n'est pas toutefois la vie, mais la mort de Jésus qui a été le fait décisif. Elle produit d'abord le pardon des péchés passés; Jésus a pris sur lui la peine qui menaçait le pécheur et nous a ainsi rachetés. Deux idées de l'Ancien Testament devaient conduire à cette théorie de la satisfaction qui est encore tout à fait dans le goût du pharisaïsme; l'idée du sacrifice et celle des souffrances du serviteur de l'Eternel auxquelles Esa. LII donne une valeur substitutive. C'est avec ces deux éléments-là que le moyen âge et la réformation ont construit un peu trop exclusivement la doctrine de la justification. Pour Paul, en effet, l'essentiel n'est pas le pardon des péchés, mais le fait qu'il nous a mis en position de pouvoir vivre sans péché, ce qui a eu lieu par le triomphe sur la chair, puissance dont la mort de Christ nous a délivrés. Ce qui s'est accompli objectivement dans Jésus, se répète dans le fidèle : c'est pour cela qu'il est notre Adam. (Rom. V, 12, 19.) Paul place moins l'accent sur le rapport juridique de la mort du Christ avec notre culpabilité que sur l'idée d'une union mystique de la communauté messianique avec le Messie.

Un don positif a rendu possible cette transmission au fidèle des bienfaits de la mort du Christ; en ressuscitant dans un corps spirituel, le Messie a rendu les fidèles participants du monde spirituel; en possession de l'esprit, l'humanité nouvelle est en position de vaincre la chair. Cette parole profonde, le second Adam, n'a pas une simple portée symbolique, mais une signification décidément métaphysique. Pour qu'il y ait une humanité nouvelle, il faut un père nouveau.

Pour avoir part à cette création nouvelle, l'individu doit passer par une naissance nouvelle qui s'effectue au moyen de la foi et du baptême. Ici la doctrine de Paul rejoint les enseignements de Jésus. De même que Jésus a décrit le royaume des cieux comme une manière d'être de l'homme intérieur, ainsi Paul fait tout dépendre de la foi, c'est-à-dire de la confiance aux œuvres accomplies par Dieu en vue du salut. Ce que Jésus appelait le commandement nouveau, le grand comman-

dement de l'amour pour le Père, l'apôtre le désigne comme une confiance pleine de foi. Quand Jésus avait dit : Le royaume de Dieu est au milieu de vous, il avait entendu la justification au moyen de la foi.

La foi nous introduit donc sur le terrain subjectif, mais tout ne dépend pas moins de Dieu et non de celui qui veut ou de celui qui court. D'abord la foi ne doit pas être comprise à la moderne, comme un état d'âme harmonique dans lequel l'homme devrait se placer, qui porte sa promesse en soi-même et par cela même justifie l'homme. C'est la conviction positive que la mort du Messie a effacé nos péchés et nous a remis dans les conditions voulues pour être justifiés. Cette confiance a un contenu concret : c'est la confiance en la puissance miraculeuse de Dieu qui veut nous faire grâce, au moyen de Christ. L'élément subjectif de cette justification est restreint à divers égards : l'essentiel n'est pas l'intensité de cette confiance, mais son contenu, la foi en la messianité de Jésus ; en second lieu, Dieu donne cette foi à qui il veut. Bien loin d'abandonner la doctrine pharisienne de la prédestination, Paul l'accuse encore plus, dans le sens des esséniens.

Le baptême achève l'acte de la nouvelle naissance commencée par la communauté de foi avec le nouvel Adam. Sous sa forme primitive il représentait très bien la mort et la résurrection de Christ se reproduisant dans le fidèle pour achever son union. Celle-ci se poursuit toutefois encore au moyen de la cène, qui sert à favoriser en nous la naissance de l'homme spirituel.

Grâce à la possession de l'esprit, nous avons accompli en nous la synthèse de l'élément céleste et de l'élément terrestre ; par Christ nous avons reçu en nous la vie éternelle ; nous avons les arrhes du monde à venir, nous possédons, déjà dès cette vie-ci, la vie éternelle. On le voit, le dualisme qui était le cauchemar spirituel des contemporains, est décidément vaincu. Plus saint Paul a insisté sur l'abîme profond séparant les deux mondes, plus il insiste aussi sur l'idée que nous possédons en Christ cette conciliation après laquelle soupirait l'humanité.

Il a également fait disparaître le dualisme du monde présent et du monde à venir. Naturellement les espérances nationales des

juifs sous le règne du Messie n'occupent chez Paul que le second rang, pour céder la première place à la conception psychologique à laquelle allait appartenir l'avenir. Toutefois il n'a pas encore entièrement rompu avec les idées des pharisiens ; il insiste beaucoup sur le fait que Dieu n'a laissé que fort peu de temps pour l'entrée dans cette humanité nouvelle. Au moment où il écrit l'épître aux Romains (X, 6 ; Cor. VII, 29 ; XV, 23), il estime que tous les préparatifs de la parousie sont terminés. La création elle-même doit alors être transformée et pourvue de forces nouvelles pour être à la hauteur du royaume nouveau. (Rom. VIII, 18 à 23.) La conciliation entre le monde présent et le monde à venir est donc accomplie. Nous trouvons chez Paul et le progrès que la pensée religieuse du judaïsme a accompli sous l'action du platonisme, et ce sentiment religieux du monde grec qui est devenu plus profond au contact du judaïsme. Pour les rabbins, le règne du Messie est un temps de salut qui « sera un jour », mais non pas un monde actuel, qui « existe déjà. » Les juifs admettent un monde de lumière, trônant au-dessus du monde présent, sans être toutefois un autre monde, mais simplement un étage plus élevé du monde actuel. L'idée d'un monde « d'au delà » appartient au contraire au platonisme ; ce monde est la demeure de Dieu, le monde des idées, des forces, des âmes ; c'est là que rentre notre âme quand elle a terminé son pèlerinage. Paul, lui, sans renoncer à la croyance au royaume qui approche, sait la transformer en une foi au monde « d'au delà. » Par le monde supérieur, il entend tout ce que Platon avait désigné sous le nom de monde intelligible. Seulement il se distingue de celui de Platon en ce que ce royaume céleste peut pénétrer dans notre monde terrestre. La venue de l'homme céleste a inauguré la pénétration des éléments inférieurs et des éléments supérieurs qui sera parachevée à la parousie. La foi juive à un royaume de Dieu qui approche ne sert qu'à dépouiller la conception platonicienne du monde « d'au delà » de cette transcendence exclusive qui troublait le sentiment. Le monde « d'au-delà » est en train de devenir un monde « d'en deçà. » L'attente inquiète commence donc à se calmer, sans qu'elle soit

privée de l'objet qui faisait toute la valeur religieuse de cette manière de voir. Les idées sont ici présentées d'une façon telle qu'elles peuvent subsister malgré la non-réalisation des espérances eschatologiques régnantes. Tandis que le juif compte sur une descente du royaume des cieux sur terre et le platonicien sur une élévation de l'âme dans le royaume de la vérité, Paul s'établit sagement dans l'entre-deux. Tout en maintenant l'ensemble des idées messianiques de son peuple, il parle comme un platonicien de notre élévation dans le royaume des cieux, où nous attend un nouveau corps céleste. Il aimerait déloger, pour être chez lui, auprès de l'homme céleste; sa bourgeoisie est dans les cieux. Ce n'est donc pas au moyen de la résurrection juive qu'il compte arriver à la jouissance du royaume, mais par une rentrée dans l'autre monde, à la manière de Platon. Si le royaume ne vient pas, les disciples de Paul n'y perdront rien, vu qu'ils s'élèveront eux-mêmes dans la gloire à venir. (1 Thes. IV, 7.)

Le symbole du grain de semence (1 Cor. XV), qui dans les mystères d'Eleusis servait à symboliser l'immortalité, sert à Paul comme symbole de la résurrection. Ce que le Grec applique à la vie dans un autre monde, l'apôtre l'applique à un retour dans une époque nouvelle. Les images dont il se sert pouvaient être employées dans les deux acceptions. Le quatrième évangile, qui se place entièrement au point de vue platonicien, ne fait que poursuivre les lignes tracées par Paul. Le quatrième évangile transforme le royaume qui approche en un monde supérieur de l'esprit et des idées. L'église doit saisir la vie éternelle déjà dans la vie présente : tous les éléments concrets de l'eschatologie juive, résurrection, jugement, condamnation se transforment en phénomènes psychologiques. Plus positivement encore que chez Paul, la foi au royaume devient une foi au monde « d'au delà, » qui néanmoins commence déjà dans le monde « d'en deçà ». Mais ce développement du quatrième évangile n'était possible qu'au moyen des notions théologiques de Paul, qu'il présuppose sans cesse.

Il fut donc un maître de la pensée, cet apôtre des gentils, puisque ceux-là mêmes qui rejettent sa pratique, comme

l'auteur de l'Apocalypse et celui du quatrième évangile, adoptent ses doctrines. Paul fit disparaître ce dualisme qui déchirait la conscience religieuse de l'époque. Paul le renversa, et cela au moyen d'une forme concrète, d'une doctrine religieuse. Cette théologie communiqua aux hommes qui pensaient la certitude religieuse, cette foi aux faits qui manque à Philon : il fournit aux églises la formule intellectuelle de ce que sentait leur conscience religieuse. Sans doute, la simple pensée d'une médiation entre les deux mondes, au moyen du logos, comme Philon l'avait conçue, ne pouvait produire une religion nouvelle. D'un autre côté elle serait demeurée sans consistance aucune, une religion qui, ne s'élevant pas plus haut que le domaine de l'expérience et du sentiment, n'aurait pas réussi à se systématiser et à se légitimer logiquement. Paul accomplit un grand progrès en transformant en doctrine de la réconciliation ce qui n'était avant lui qu'expérience de la réconciliation. C'est grâce à lui, surtout, que le christianisme est devenu cette conception du monde qui n'est autre que celle de la réconciliation.

Les doctrines de Paul qui, à quelques égards, ont fait leur temps, étaient l'expression d'une vie religieuse qui aujourd'hui encore réveille la vie. Ces impressions qui lui importaient beaucoup plus que le système auquel elles donnèrent naissance, se résument dans le sentiment de la dépendance, c'est-à-dire dans la piété. Ce sentiment de la dépendance se manifeste par la conscience de son indignité personnelle, que sa disposition naturelle, son ascétisme de pharisien et le souvenir de sa conversion miraculeuse ont continué à développer. L'idée de l'imperfection humaine est le trait le plus caractéristique du paulinisme. Et partout où il y a eu une réforme sérieuse de l'église pendant dix-huit siècles, c'est toujours en partant de l'esprit de l'apôtre qui a déchiré sans pitié tous les voiles qui recouvrent nos misères. A cet élément négatif vient s'ajouter le sentiment non moins vif de la réconciliation par Jésus-Christ. Le sentiment de la dépendance va si loin que Paul se sent esclave de Christ et complètement identifié avec lui. L'éloignement de Dieu, qui est le trait caractéristique de

l'époque, fait place chez lui à un sentiment de communion, d'unité avec Dieu, qui ne se trouve que chez les génies de la vie religieuse et dans les époques classiques. Comme sa vie personnelle, le monde entier est totalement subordonné aux fins que Dieu poursuit. Jamais la conception téléologique des choses n'a été plus fortement accusée. Si la piété est la disposition à se sentir en tout dépendant de Dieu, à se sentir, en marchant dans le monde présent, de tous côtés environné du monde avenir, il n'y eut jamais de génie de la piété plus grand que saint Paul. Justement parce que tout ce qui lui arrive à lui et aux autres est rapporté à Dieu, il ne cesse à tout propos de rendre grâces. C'est dans cette disposition d'esprit qu'il fournit une carrière à laquelle il a pu lui-même appliquer les paroles du psaume XLIV : Nous sommes tous les jours mis à mort pour l'amour de toi, et nous sommes regardés comme des brebis de la boucherie. Mais cette énergie avait aussi un autre côté. Paul marche avec tant de résolution vers le but que, loin de pouvoir supporter la contradiction, il sent tout son être se révolter quand elle est dirigée non pas contre sa personne, mais contre ses principes. C'est pour les églises qu'il réserve les expressions les plus passionnées de son mécontentement. On peut lui reprocher de ne pas toujours respecter l'individualité de ses adversaires. Il était lui-même un radical poussant tout à ses dernières conséquences. Tient-il le christianisme pour une folie ? il faut qu'il soit détruit ; est-il reconnu comme la vérité ? il doit devenir la religion universelle. Comment l'invasion d'une personnalité pareille dans le champ de la mission n'aurait-elle pas fait époque ? Aussi croit-on volontiers au témoignage qu'il se rend à lui-même : J'ai travaillé beaucoup plus qu'eux tous ; toutefois, non point moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. (1 Cor. XV, 10.)

II. *L'œuvre de Paul en Orient.* — Le temps avant la parousie devant être très court, Paul parcourt le monde pour annoncer l'évangile, d'abord aux juifs et ensuite aux païens. Son but c'est de fonder des églises, au moyen d'une éloquence bien réelle dont ses écrits ne donnent qu'une faible

idée, et par le déploiement d'une riche personnalité. Tout, chez Paul, est d'un apôtre. Si Jésus fut surtout pasteur, l'apôtre est dévoré par l'ardeur missionnaire. Il n'est jamais qu'en passage : *toujours plus loin, toujours plus loin*, demeure sa constante devise. La parole prophétique *qu'ils sont beaux sur les montagnes les pieds de ceux qui annoncent l'évangile de paix*, donne à sa vie son attrait et sa poésie. Et comme à cette fièvre de voyageur viennent s'ajouter les soins du pasteur, il ne perd aucune de ces églises qu'il fonde : c'est qu'il a préalablement soigné les intérêts spirituels de chacun des membres pris individuellement. Pour que cette activité fiévreuse ne soit attribuée ni à l'avarice, ni au besoin de dominer, ni à l'enthousiasme, Paul s'impose la lourde charge de pourvoir à sa subsistance par le travail de ses mains, ce qui l'oblige, en arrivant dans une ville, de chercher de l'ouvrage, avant même de s'informer où se trouve la synagogue. L'épître aux Romains donne la substance des enseignements de Paul que les autres lettres supposent connus. Il est possible qu'au début, comme les chrétiens de Palestine, il ait incorporé les convertis d'entre les gentils aux congrégations des juifs de naissance. Ce n'est qu'après quatorze années de prédication, en Syrie et en Cilicie, que, tirant les conséquences de ses principes, il fonde les églises de Galatie sur d'autres bases.

Alors se posèrent des problèmes nouveaux qui agitèrent longtemps l'église naissante. Quelle position devaient prendre, à l'égard de la loi de Moïse, les gentils chrétiens mais incirconcis ? Pour être justifiés, doivent-ils observer la loi cérémonielle des juifs, ou bien le Messie réalisera-t-il les espérances qu'ils placent en lui, s'ils continuent à mener leur vie païenne ? La question fut débattue pour la première fois à Antioche, où Paul et Barnabas étaient revenus de leurs voyages environ vers l'an 53. Les chrétiens d'Antioche eux-mêmes avaient à cet égard des habitudes fort larges, sur lesquelles on avait pu fermer les yeux à Jérusalem, aussi longtemps qu'ils avaient été la seule congrégation d'un caractère mixte. Mais la position était devenue plus critique par suite de la fondation des églises de Galatie. Il arriva donc de Jérusalem des hommes zélés d'entre

les juifs déclarant que ceux qui ne se feraient par circoncire ne pourraient avoir aucune part au salut messianique. Paul s'éleva contre ces préjugés avec tout le radicalisme d'une théologie qui fait fi des intermédiaires historiques. C'est par une nouvelle naissance en esprit que nous entrons dans le royaume du Messie, peu importe donc qu'on soit juif ou grec. L'avantage d'appartenir à la république d'Israël pouvait même devenir nuisible, puisqu'il exposait à la tentation de s'appuyer sur la chair. Et puis, comment aurait-elle pu devenir obligatoire pour les païens, cette loi juive dont l'unique fruit avait été de faire abonder le péché?

Mais ces spéculations paradoxales ne pouvaient être du goût des judaïsants. Ils y voyaient une falsification de la parole de Dieu et accusaient Paul de se prêcher lui-même, c'est-à-dire ses rêveries. (2 Cor. IV, 2; III, 5.) N'est-il pas dit catégoriquement dans le *Deutéronome* que celui-là seul qui accomplira la loi aura part à la vie? Paul, fort embarrassé, a recours à un moyen presque désespéré pour éluder cette lettre de la loi qui semble être contre lui : c'est avec intention que Moïse a trompé Israël au sujet du caractère passager et transitoire de l'ancienne alliance. (2 Cor. III, 11.)

Des arguments de ce genre étaient de nature à irriter plus qu'à convaincre les adversaires ; l'amour pour la loi alla chez quelques-uns en augmentant. De part et d'autre on fut disposé à méconnaître ce qu'on professait en commun pour n'apercevoir que ce qui séparait. Paul ne vit dans les zélateurs de la loi que des espions s'introduisant dans les églises pour surprendre la liberté des fidèles. Le christianisme courait sans contredit le danger d'être absorbé par le judaïsme. Mais Paul va trop loin en prenant le résultat possible pour l'*intention*. Les judaïsants vont trop loin de leur côté quand ils prétendent que les missions parmi les païens devaient être interdites, puisque les promesses ne s'adressaient qu'aux juifs seuls. (Gal. II, 9.) On le voit, de part et d'autre on était extrêmement monté. C'est qu'ainsi il n'y allait pas de peu. Il s'agissait de savoir si le christianisme deviendrait une religion de formes et de cérémonies, comme toutes les autres, ou si, conformément à la déclai-

ration de Jésus que Dieu regarde au cœur, il se maintiendrait comme religion spirituelle, insistant avant tout sur la disposition intérieure. Paul se décide à se rendre à Jérusalem avec Tite pour faire trancher la question. Elle était moins brûlante qu'à Antioche, par la raison fort simple qu'il était rare de rencontrer à Jérusalem des chrétiens d'entre les païens. Toutefois les Douze étaient bien restés des observateurs de la loi ; il n'y avait pas lieu de supposer qu'arrivés à l'âge de cinquante et de soixante ans, ils adoptassent des idées nouvelles. Rien n'autorisait donc à compter sur une entente. A aucun prix Paul ne consentit à laisser circoncire Tite, qui représentait les églises d'entre les gentils. Du reste il n'entrait pas dans son intention de faire trancher le débat par la congrégation tout entière. Il se borne à faire connaître sa manière de comprendre l'Evangile à Jacques, à Pierre et à Jean. Et après qu'on lui eut tendu la main d'association, il fut convenu qu'on se partagerait le champ de travail. Mais cela ne voulait pas dire que les colonnes de l'église de Jérusalem eussent cessé d'espérer, soit de l'avenir, soit de leurs propres efforts, que les chrétiens d'entre les gentils finiraient par se ranger à leurs opinions.

La grosse question qui divisait l'église naissante n'avait donc pas été tranchée, mais simplement ajournée. Le Seigneur déciderait lui-même à son avènement s'il fallait ou non circoncire les païens. En attendant on n'avait rien à objecter aux conversions que Paul pourrait accomplir dans leurs rangs. Grâce à l'esprit de charité, encore fort puissant, quoique très importante, la question de principe ne l'était cependant pas assez pour provoquer un schisme, en empêchant ceux qu'elle divisait de se tendre la main d'association. La vocation de Paul par Christ fut également reconnue, bien qu'il ne soit pas fait mention d'une reconnaissance de son apostolat. La misère très grande des frères de Jérusalem, auxquels Paul prit volontiers l'engagement de porter secours par des collectes, offrit une occasion toute naturelle de rapprochement. Ce compromis fut dû, en bonne partie, à la force des circonstances et surtout à la supériorité personnelle de l'apôtre des gentils.

Le résultat de cette entrevue fut que les zélés partisans de

la loi s'attachèrent aux pas de Paul pour insister, partout où il fondait une église, sur les avantages supérieurs de la circoncision. L'église de Jérusalem était de son côté divisée : tous n'admettaient pas les maximes rigides de Jacques, frère du Seigneur. Ainsi Pierre, à Antioche, en était venu à user d'une très grande liberté. Mais les émissaires de Jérusalem ne tardèrent pas à exiger qu'il se conduisit à Antioche comme au centre de la théocratie. Simon, fils de Jonas, se trouve alors dans un extrême embarras, par suite de son grand amour de la paix qui passe avant tout. Etant revenu à ses pratiques juives, il est vertement redressé par Paul qui prend son extrême faiblesse pour de l'hypocrisie. Se laissant guider par le cœur plus que par les principes, après avoir fait un pas en avant, sans convictions, il était en train d'en faire deux en arrière. Les arguments avancés par Paul montrent clairement que, de part et d'autre, on discutait à la manière des scribes : c'est en se plaçant au centre même de ses idées théologiques que Paul s'élève contre la prétention d'imposer la loi aux gentils. Mais ses plus ardents disciples pouvaient seuls le suivre jusqu'au bout. Barnabas se sépare de lui sans retomber dans le judaïsme ; Silas et Timothée accompagnent Paul, qui est bientôt entouré dans ses voyages d'un grand nombre de prédicateurs, d'origine païenne, annonçant aussi le Messie, ce qui ne contribue pas peu à augmenter la défiance des judaïsants. Bien qu'un abîme profond séparât les deux tendances, les hommes de la première génération n'en vinrent pas au schisme. D'abord ils portaient du point de vue que les chrétiens devaient discuter comme ne discutant pas ; ensuite, malgré les controverses fort vives qui devaient suivre, on était disposé à travailler à l'œuvre commune, s'en remettant au retour prochain du Seigneur pour trancher le différend.

Les églises de la Galatie devinrent à leur tour le théâtre d'un violent débat. Quelques juifs, qui se trouvaient perdus parmi les chrétiens d'entre les gentils, ne pouvant supporter la pensée d'être eux-mêmes excommuniés par la synagogue, cherchèrent à gagner aux pratiques judaïques les gentils amenés à l'évangile par l'apôtre Paul. L'état inférieur de civilisation de

ces populations grossières rendait leur rechute fort aisée. Comment ces églises, arrachées à une religion de rites, de cérémonies, auraient-elles pu se maintenir définitivement à la hauteur de spiritualisme où l'apôtre les avait placées ! Par réaction, ces congrégations-là ne devaient pas tarder à désirer de nouveau marcher par la chair. C'était le cours ordinaire du prosélytisme. Comme le montre l'exemple contemporain d'Izates, roi d'Adiabène, après avoir débuté par les psaumes et la pure idée de Dieu on finissait par le couteau de la circoncision. Les judaïsants n'insistaient pas seulement pour que les Galates célèbrent les fêtes, mais encore pour qu'ils se fissent circoncire. Une première fois, Paul réussit à retenir ces églises sur la pente qui aboutissait à un anéantissement de la croix de Christ. Mais l'apôtre n'eut pas plus tôt quitté Antioche que les intrigues de ses adversaires reprirent de plus belle et furent couronnées de succès. Il apprend que les chrétiens de Galatie se disposent à célébrer l'année sabbatique, se prolongeant du mois de septembre 53 au même mois de l'année 54. Dans ce retour aux nouvelles lunes et aux sabbats, qui rappelaient plusieurs cérémonies païennes, Paul voit une rechute jusqu'au culte de la nature. Ne distinguant pas entre le couteau des prêtres de Cybèle et celui des rabbins, confondant dans son indignation eunuques et circoncis, il s'écrie : « Qu'il serait à désirer qu'ils se mutilassent eux-mêmes, ceux qui vous troublent ! » (Gal. V, 12.) Comme les natures supérieures qui ne se rendent pas compte de la distance qui les sépare du commun des hommes, Paul s'était imaginé que l'esprit qui avait soufflé sur les églises de la Galatie reposait sur les mêmes bases d'où sa propre conversion avait procédé. Il ne se doute pas que l'enthousiasme des Galates n'est que le reflet du sien propre. Aussi, ne comprenant rien à cette rechute, il ne peut s'en rendre compte que par quelque magie, quelque sortilège ; on aura jeté un sort à ses chers Galates ; ils seront sous l'influence de quelque mauvais œil. Mais ne peuvent-ils pas rompre le charme en portant les yeux sur Jésus, qui leur a été dépeint comme crucifié ? (Gal. III, 1.)

Cette rechute jusqu'aux cultes de la nature n'avait pas

manqué de provoquer les querelles interminables que le pharisaïsme traîne à sa suite. On le voit par les nombreux synonymes que Paul accumule pour indiquer cette nouvelle disposition des esprits. (V, 20.) En revanche, l'orgueil spirituel avait été si bien en augmentant qu'on en était venu à mettre en doute les titres apostoliques de Paul. Ce qui donnait de l'importance à tout ce mouvement, c'est que les meneurs en appelaient à l'autorité des douze apôtres et que les Galates ne voulaient pas se réclamer d'un christianisme ayant rompu avec les églises primitives. Arrivés là, les chrétiens de la Galatie devaient être conduits à rompre avec l'apôtre Paul. Mais il parait qu'avant de se décider à franchir ce pas décisif, ils voulurent entendre une dernière fois son opinion. De là l'épître qu'il leur écrivit. Le caractère passionné de cet écrit autorise à croire que Paul prit la plume d'abord après avoir reçu les fâcheuses nouvelles. Cette épître a un triple but : constater l'autorité apostolique de son auteur ainsi que son indépendance à l'égard des décisions prises par ceux de Jérusalem ; établir la justification par la foi ; reprendre les travers anciens et nouveaux des Galates. Tout cela est rondement établi dans cette lettre qui, du commencement à la fin, se lit comme un dithyrambe. Ce n'est qu'indirectement qu'on peut savoir quels furent les effets de ce puissant discours de *De Corona*. Après ce conflit, Paul reparait chez les Galates en 55 ; et en 58 il compte surtout sur les églises de ce pays pour les secours qu'il a l'intention d'apporter à Jérusalem dans son dernier voyage. (Act. XVIII, 23 ; 1 Cor. XVI, 1.) Et toutefois, pour ces populations de l'Asie mineure, elle n'était qu'une question de temps cette rechute dans le culte des cérémonies qui devait les faire reculer jusqu'au judaïsme, au bizantinisme, pour tomber définitivement sous le joug des mahométans. La nature du climat, la nature sensuelle des populations, la prédominance de l'imagination comme chez les Orientaux, tout cela ne devait pas leur permettre de se maintenir longtemps sur les hauteurs du spiritualisme. C'est peut-être pour ces raisons que Paul quitta ces contrées afin d'aller se faire Grec avec les Grecs.

III. *Saint Paul chez les Grecs.* — En Macédoine, Paul trouva une race mâle, vigoureuse et énergique. Si l'opposition fut d'abord vive, ceux qui s'attachèrent à lui lui demeurèrent fidèles jusqu'à la fin. Aussi ne se fit-il pas scrupule d'accepter des secours en argent de ces chrétiens pauvres, parce qu'il était suffisamment sûr de leurs sentiments pour n'avoir pas à craindre que sa conduite fût mal interprétée. Philippes, Thessalonique et Bérée devinrent les principaux centres de l'activité de l'apôtre. Là, comme ailleurs, la substance de la prédication de Paul est toujours que la fin de l'économie est proche. La hache est mise à la racine de l'arbre, le Seigneur est à la porte. Comme des idées du même genre se trouvaient alors répandues dans le monde païen, qui vers la fin du règne de Claude comptait sur une manifestation prochaine de la colère des dieux, cette coïncidence agita fortement les esprits jusqu'à Rome. Elle eut pour suite le bannissement des juifs, auxquels on faisait remonter ces funestes présages. Cette attente anxieuse du retour prochain du Seigneur eut aussi plusieurs conséquences fâcheuses dans l'église de Thessalonique. Paul leur répond que l'essentiel c'est d'être uni à Christ. Cette union demeurera, soit qu'ils vivent, soit qu'ils dorment déjà dans la terre au grand jour de l'avènement du Seigneur.

A la suite de son contingent ordinaire de luttes et de souffrances, Paul quitta la Macédoine pour l'Achaïe. Il se trouva là au sein d'une civilisation corrompue qui allait faire à l'Evangile une opposition d'un nouveau genre. Après avoir à peine touché barre à Athènes, — ville singulièrement dégénérée, vaine d'une gloire passée, dont elle était si peu digne, et pleine de sophistes bavards, — sans y laisser des traces importantes de son activité, l'apôtre se rendit à Corinthe où il fit un séjour prolongé. Ce n'était plus ni Corinthe la divine chantée par Pindare, ni l'ancienne capitale des villes doriennes et de la ligue achéenne dont parle Thucydide. Le vandale Lucius Mummius avait détruit de fond en comble l'ancienne ville, en l'an 146 avant J.C. La ville nouvelle n'avait été construite qu'en l'an 46 avant J.C., par Jules César, un siècle environ avant la visite de Paul. Elle s'était immédiatement peuplée de vétérans, et de

descendants d'affranchis. Tandis que les marbres des anciens édifices servaient à construire des maisons en bois couvertes de roseaux et de chaume, ornées d'or et d'argent, ce qui donnait à la ville l'aspect le plus hétéroclite, une autre partie des débris servit de point de départ pour un commerce d'antiquités qu'on se mit à imiter quand elles firent défaut. C'était une ville plus romaine que grecque, ayant les plaisirs et les jeux grossiers du monde romain. En peu de temps Corinthe devint une des principales places du commerce entre l'Orient et l'Occident. Les dieux maritimes et les dieux du commerce, avec Vénus, jouissaient particulièrement de la faveur populaire. On n'y entendait parler que de commerce et d'intérêt, de profits exagérés, si bien que Paul à son tour, censé faire comme ceux qui l'entourent, doit se défendre du soupçon d'avoir voulu exploiter les Corinthiens. (2 Cor. XII, 16-20.) Cette ville de matelots, sans bourgeoisie établie, sans traditions et sans aristocratie, était devenue le rendez-vous de tous les vices de l'Orient et de l'Occident, une nouvelle Sodome. Paul, habitué à la sévérité des mœurs juives, voit dans cet immense désordre une manifestation évidente de la colère de Dieu, et le signe précurseur d'une terrible catastrophe. On ne le comprend pas même lorsqu'il proteste contre ces mœurs ; quand il recommande aux fidèles de n'avoir aucun commerce avec les impurs, ils lui répondent naïvement que pour cela faire ils devraient sortir du monde. Le jugement de l'apôtre est sévère, amer même. Toutes les épîtres datées de Corinthe abondent en plaintes sur son entourage. En cela, il est parfaitement d'accord avec les écrivains païens, Juvénal, Pausanias, Martial, qui parlent de cette ville. A toutes les autres causes de désordre venaient s'ajouter un prolétariat fort considérable, et une population esclave qui s'éleva plus tard à un demi-million. L'ivrognerie était le vice proverbial des classes inférieures. Ce n'est qu'ivre qu'un Corinthien montait à la tribune, aussi Paul reproche-t-il aux chrétiens d'avoir transporté ces usages jusque dans leurs agapes.

L'apôtre souffrit d'abord beaucoup de son isolement dans un pareil milieu ; il avoue qu'il a connu le mal du pays (1 Thes. II, 17 ; 2 Cor. XI, 7-12.), auquel étaient venues se joindre les priva-

tions d'une extrême pauvreté! (1 Thes. III, 7.) Sa position changea un peu lorsque tout en cherchant peut-être de l'ouvrage, il découvrit Aquilas et Priscille qui non-seulement faisaient des tentes comme lui, mais qui partageaient sa foi religieuse. L'arrivée de Silas et de Timothée ne tarda pas à augmenter le petit nombre des fidèles. Là comme ailleurs, Paul prêcha que l'Écriture a annoncé un Messie souffrant. L'opposition des juifs fut tellement violente que l'apôtre résolut de ne plus paraître dans leurs synagogues. Tout nous montre que bon nombre des convertis se recrutèrent dans les couches les plus inférieures de la société : « Ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni ceux qui commettent des péchés contre nature, ni les larrons, ni les avares, ni les ivrognes, ni les méditants, ni les ravisseurs, n'hériteront point le royaume de Dieu. Et quelques-uns de vous étaient tels. » (1. Cor. VI, 10.) De pareils antécédents expliquent qu'il se soit passé dans cette église des faits contrastant singulièrement avec le titre de saint que Paul donne aux convertis.

L'église, au bout de quatre ans, fut assez nombreuse pour donner naissance à divers partis : plusieurs circonstances portent cependant à supposer qu'il n'y avait pas beaucoup plus d'une centaine de membres. C'était assez pour inquiéter la synagogue qui tremblait pour son existence, en voyant une communauté nouvelle s'établir ainsi sur les limites du judaïsme et du paganisme.

L'accusation mal formulée qu'ils portèrent par-devant le proconsul Gallio manqua son but. Paul put prolonger son séjour à Corinthe et déployer son activité missionnaire dans le voisinage. Les préoccupations eschatologiques ne manquèrent pas de jouer un grand rôle, comme on le voit par la dissertation sur la résurrection (1 Cor. XV) et par d'autres indices. (1 Cor. VII, 6, 20.) L'essentiel c'est qu'un saint enthousiasme, comme une pluie fécondante, avait développé les dons les plus variés et les plus précieux qui réjouissaient l'apôtre. La congrégation fut bientôt en mesure de se suffire à elle-même, en l'absence de Paul et de ses disciples. Ce qui paraît avoir tout particulièrement maintenu l'intérêt, c'est la lecture des lettres qu'échangeaient les diverses églises. Les agapes, qui se terminaient par la

distribution de la sainte cène, étaient les derniers vestiges de la communauté des biens. L'organisation ecclésiastique ne parait pas avoir été complète, car si Paul parle d'apôtres, de prophètes et de docteurs, il ne dit rien d'anciens ou de présidents. (1 Cor. XII, 27-29.) L'obéissance est plutôt réclamée pour les hommes qui ont fondé et hébergé la communauté. (1 Cor. XVI, 16.)

Paul, après avoir séjourné un an et demi à Corinthe, se rendit dans l'Asie proconsulaire, laissant à d'autres, suivant son habitude, le soin d'édifier sur les fondements qu'il avait posés. Dans la première année du règne de Néron, Paul se rendit à Ephèse, ville grande et brillante, capitale de cette province, jadis le berceau de la culture grecque. Tandis que cette grande ville de commerce, en bonne partie livrée à la superstition et au bigotisme, inspirera, dix ans plus tard, une profonde répulsion à l'auteur judaïsant de l'*Apocalypse*, Paul, avec ses idées plus larges, voit partout des portes qui s'ouvrent pour l'Evangile. (1 Cor. XVI, 19.) La synagogue avait depuis longtemps préparé le champ dans lequel Paul et Jean allaient répandre la semence de l'Evangile. Un violent écrit polémique composé par un juif qui connaît fort bien Aristote, et qui fait déclarer au philosophe Héraclite qu'il n'a jamais ri à cause de toutes les horreurs et de tous les scandales de sa ville natale, dont il fait le long récit, montre que les juifs d'Ephèse se tenaient au courant de la culture grecque. Quelques livres sibyllins, d'origine juive, annonçaient également la ruine du temple de Diane pour l'époque messianique. Enfin l'astrologue Balbillus, qui exerça une grande influence sur Néron, auquel il promit le royaume de Jérusalem sur l'autorité des prophéties messianiques, était également un juif d'Ephèse. C'est en vertu de cette prophétie que se répandit un bruit sur le retour de Néron, qui a passé dans l'*Apocalypse* composée à Ephèse. Tout cela montre qu'il y avait beaucoup de points de contact entre la synagogue juive et celle des chrétiens. On comprend que la prédication de Jean-Baptiste eut aussi trouvé quelque écho dans un milieu où les idées religieuses étaient à ce point discutées. (Act. XIX, 1.) Paul trouva dans cette ville une église de judaïsants fort stricte, desquels il eut beaucoup à souffrir, ce qui lui fait dire que les ennemis sont en grand nombre. (1 Cor. XVI, 9.) De tous les

chrétiens d'Ephèse qui semblent avoir appartenu aux classes inférieures (Rom. XV, 1-16), un seul, Onésiphore, demeura jusqu'au bout fidèle à l'apôtre. (2 Tim. I, 15.) A côté de ces petites gens se trouvaient Sosthènes et Apollos qui faisaient autorité, même à Corinthe (1 Cor. I, 1; XVI, 12), et des négociants, connus à Jérusalem et à Rome. Jetant un voile discret sur les luttes qui durent avoir lieu, l'auteur des *Actes* ne mentionne ni les amis ni les adversaires, pour se borner à relever la profonde impression que produisit la prédication de Paul dans cette capitale de l'Asie proconsulaire. Malgré le silence intentionnel du livre des *Actes*, tout porte à croire que Paul doit avoir eu à souffrir à Ephèse plus que partout ailleurs, puisqu'il dit que cela lui sera compté au jour de la grande rétribution. (1 Cor. XV, 32; IV, 11.) A la suite d'une nouvelle attaque de ses ennemis, dans laquelle il se croit perdu (2 Cor. I, 8-11; VII, 5; IV, 7; Rom. XVI, 4), Paul quitte Ephèse qui avait été le centre d'une activité hénie.

En somme cependant les judaïsants paraissent avoir eu le dessus. Ils poursuivirent l'apôtre jusqu'à Jérusalem, bien que lors de son dernier voyage il eût jugé prudent de ne pas se montrer à Ephèse. Un judaïsant, Jean, surnommé Marc, l'auteur du second évangile et de l'Apocalypse, reprend vertement plusieurs de ces églises, louant celles dans lesquelles comme Ephèse l'élément juif a pris le dessus, tandis qu'il prodigue ses censures à celles qui ne respectent pas la loi, et qui ont tiré de fâcheuses conséquences de la tendance de Paul.

C'est ainsi que, quatre ans après la mort de l'apôtre, nous voyons cette église d'Ephèse, qui lui a coûté tant de travail, de nouveau en proie aux troubles et aux divisions. On ne peut entrevoir encore d'où viendra la solution : le judéo-christianisme conserve partout l'ascendant, bien que le point de vue de Paul doive l'emporter un jour dans le sein des églises sorties du paganisme. Tant il est vrai que les hommes médiocres ont seuls le privilège de voir mûrir les fruits de leur travail : les semences répandues par des personnages de génie ne lèvent au contraire que fort lentement.

V. *Les troubles de Corinthe.*

Rien de plus instructif à cet égard que la triste histoire des troubles qui agiterent l'église de Corinthe. Elle nous montre combien il était dur ce sol dans lequel les premiers missionnaires eurent à répandre la semence de l'évangile et comment le plus sublime idéal commença à se réaliser dans une société profondément corrompue. Nous allons voir éclater, sur un petit théâtre, toutes les misères qui rongeaient l'église naissante.

Paul avait quitté Corinthe dans un moment critique. L'avènement de Néron au trône (an 54) avait provoqué une grande agitation politique qui n'avait pas manqué de susciter une agitation religieuse correspondante. Ainsi s'expliquent et le grand développement que l'enthousiasme apocalyptique avait pris en Macédoine, dans l'Achaïe, et peut-être aussi le facile accueil que la prédication de saint Paul sur le jugement dernier avait rencontré dans ce dernier pays. L'empire romain tout entier était en proie à un abattement des plus anxieux. L'aristocratie romaine, dont les jours étaient comptés, se montrait seule de bonne humeur. Nous avons vu comment ces préoccupations générales avaient trouvé de l'écho dans l'église de Thessalonique; tout autorise à penser qu'il en fut de même à Corinthe.

C'est alors que l'apôtre quitte cette ville, au moment où la première année du règne de Néron touche à sa fin. Ce départ dans une heure tellement agitée eut pour effet de plonger bon nombre de membres de la congrégation dans une excitation profonde. Le désordre est bientôt tel qu'on ne tarde pas à réclamer le retour de l'apôtre, qui cherche à leur faire prendre patience. (2 Cor. I, 17.) Contrairement à l'attente générale on vit accourir à sa place, pour le plus grand malheur de tous, d'abord l'alexandrin Apollos, puis quelques judaïsants de Palestine, les uns pleins de respect pour Pierre, les autres très fiers d'avoir personnellement connu le Seigneur Jésus. Une nuée de docteurs, tous attirés par la grande réputation de la ville, s'abattirent bientôt sur cette église, les uns pour

s'y établir définitivement, les autres en passage ; mais tous fort friands de domination spirituelle. (1 Cor. IX, 12.) Paul n'eut pas à se louer de ses dix mille maîtres si zélés à venir troubler ceux qu'il s'était donné la peine de convertir (1 Cor. IV, 14) ; il leur déclare que leur œuvre périra au jour du jugement et qu'ils n'échapperont eux-mêmes qu'à grand'peine, comme à travers le feu. (1 Cor. III, 15.) Quant à lui, s'accommodant aux besoins des ouvriers qui travaillaient sur les quais ou dans les entrepôts de Corinthe, il ne les avait pas entretenus des questions subtiles provoquées par la spéculation juive ou grecque. Il leur avait donné ce qu'ils pouvaient supporter : tout simplement du lait.

Les nouveaux venus, au contraire, étalent fort au long les subtilités rabbiniques et les philosophèmes de la nouvelle sagesse religieuse. Le commun des fidèles ne manque pas de mordre à la grappe ; rien en effet n'impose tant aux gens simples que ce qu'ils ne comprennent qu'à demi. Le résultat ne se fit pas attendre. L'élément de l'édification risquait d'être entièrement banni des réunions pour céder la place à des tournois de rhétorique et de dialectique, provoqués et abondamment entretenus par des points de vue si divers et si nouveaux. Le danger était d'autant plus grand que, en vrais Grecs, les Corinthiens plaçaient le bonheur de discourir au-dessus de tous les plaisirs de l'existence. Cette profusion de maîtres étrangers favorisait aussi une autre tendance de l'esprit grec, le besoin de se diviser en factions, en coteries, en partis. Il n'est pas possible au Grec d'avoir plusieurs maîtres ; il faut qu'il s'attache exclusivement à l'un, qu'il n'est bien certain d'aimer comme il convient, que quand il ressent une haine vigoureuse pour tous les rivaux. Ainsi se développe un esprit de division et de dispute qui ne paraît pas avoir toujours ménagé saint Paul lui-même. (1 Cor. XIV, 38 ; XI, 16.) La discorde avait supplanté le premier amour ; l'élan spirituel s'étant ralenti, les forces de l'homme naturel reprennent une vigueur nouvelle. Les premières fumées de l'enthousiasme dissipées, on peut voir la portée définitive de toute cette grande agitation.

Grâce à la vigueur de son génie, Paul avait entraîné bien des Corinthiens à sa manière de voir et de sentir les choses religieuses. Arrachant les uns aux antiques usages de la synagogue, les autres aux cultes joyeux de la Grèce, il les avait tous soustraits au tumulte de la grande ville pour les réunir dans une maison particulière. Cela fait, après que pour accepter l'évangile ils avaient dû probablement rompre avec bon nombre des membres de leurs familles, l'apôtre, poursuivant ses voyages, les avait laissés dans cet isolement, ne leur donnant pour toute consolation qu'un livre, un évangile et l'espérance du royaume qui approchait. Telle est l'impitoyable dureté de l'histoire du monde : elle ne se préoccupe ni des petits intérêts des familles, ni des exigences du sentiment. Quoi d'étonnant dès lors qu'après le départ de l'apôtre maint Corinthien se demandât avec angoisse pourquoi donc il les avait fait sortir d'Égypte, et se mit à murmurer contre les rêveries au moyen desquelles ils avaient été séduits. (1 Cor. X, 7; X, 12.) Mais c'est qu'à la lettre, elle était vraiment intolérable la position de ce petit troupeau. Voici par exemple des esclaves qui sentent doublement le poids de leurs chaînes depuis qu'ils ont entendu parler de la glorieuse liberté des enfants de Dieu ; depuis que leurs yeux se sont ouverts sur les souillures de la famille païenne dans les liens de laquelle ils sont demeurés enlacés comme du passé. Cette grande révolution devait leur apporter avant tout la liberté. L'apôtre prend plaisir à les appeler « les affranchis de Christ. » Mais qu'est-ce à dire ? Est-ce que peut-être Christ n'aurait affranchi que leurs âmes du joug du péché ? Toutes les puissances de leur être soupiraient après une liberté plus saisissable, plus substantielle que celle que Paul semblait avoir en vue. L'évangile du royaume qui approchait n'avait donc fait qu'aiguillonner leur impatience, rendre leur position plus intolérable. Il est bien d'autres membres de la congrégation dont la position n'est pas plus facile. Certaines veuves songent à convoler en secondes noces ; des femmes s'estiment souillées par la cohabitation avec un mari demeuré païen ; d'autres, répudiées par le mari infidèle, persistent à demeurer attachées à lui dans

les liens de l'amour qui croit tout, espère et souffre tout ; elles ne veulent pas se décider à rompre avec un mari, même quand l'apôtre s'écrie : Que sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari ? (1 Cor. VII, 16.) Puis viennent des pères inquiets se disant que s'ils marient leurs filles ils scandaliseront les frères de la communauté, et qu'ils ne scandaliseront pas moins leurs parents s'ils les empêchent de se marier. (1 Cor. VII, 25.) Dans les rangs de tout ce petit monde avait pénétré celui qui était venu apporter, non pas la paix, mais bien l'épée prête à couper le monde en deux et débutant par déchirer le cœur de ces pauvres esclaves et de ces bons bourgeois. Paul a beau leur dire : « Aucune tentation ne vous a éprouvés, qui n'ait été une tentation humaine ; et Dieu est fidèle, qui ne permettra point que vous soyez tentés au delà de vos forces. » Qui ignore que les grandes tentations ne sont pas les pires, mais bien les tout ordinaires et journalières ? Ce sont justement ces dernières qui s'acharnent en foule sur cette congrégation. Ainsi il peut sembler surprenant, au premier abord, que les chrétiens aient continué à prendre part au culte des idoles. L'apôtre exhorte de diverses manières à exclure de l'église ceux qui sont ouvertement idolâtres. (1 Cor. V, 11 ; VI, 9 ; X, 7.) Il ne peut être question en ceci que de personnes à demi-converties qui croyaient et au monothéisme et au polythéisme, car il y a place pour de bien grandes confusions dans la tête d'un homme simple. Mais ce qui portait surtout les chrétiens à participer au culte idolâtre, c'étaient des considérations de famille d'abord et ensuite le besoin de vivre en paix avec les voisins. Ce n'était pas tout. Les repas qui suivaient les sacrifices avaient leur attrait pour les uns ; pour d'autres il fallait transiger avec les dures nécessités de l'existence. Rien d'étonnant donc de voir se glisser dans le temple païen tel individu qui, la veille au soir, se trouvait dans la réunion des frères. Lorsque le voisin sacrifiait un coq à Esculape, en souvenir de la guérison d'un enfant, fallait-il donc que le chrétien se tint à l'écart comme un vrai sans cœur ? Lorsqu'une noce avait lieu, fallait-il déroger à l'usage en refusant des fleurs et en n'accompagnant pas le jeune bouc au temple de Vénus

Aphrodite ? On comprend sans peine que tous n'eussent pas le courage de rompre en visière à de pareils usages. Beaucoup s'excusaient en disant que leurs visites dans le temple ne pouvaient tirer à conséquence puisqu'ils reconnaissaient fort bien la vanité de la religion païenne. Dès l'instant où ils ne voient dans les dieux que des fantômes, c'est une affaire sans conséquence que de leur offrir des libations et de l'encens. D'autres faisaient leur devoir et c'était la majorité. Il n'entrait pas dans les obligations du simple fidèle de faire le renchéri, de se maintenir dans l'isolement de façon à se faire tout un petit monde à lui dans le sein de sa propre famille. Ils avaient beau être convaincus que les temples païens étaient les demeures des démons fort friands du sang des victimes ; ils avaient beau savoir qu'en répandant du vin et de l'encens dans les repas qui accompagnaient les sacrifices, ils entraient en relation avec le monde des ténèbres, on n'en voyait pas moins un certain nombre prendre place aux tables des idoles. Les riches étaient entraînés à la chose par des devoirs de société, les pauvres par des considérations économiques. (1 Cor. VIII, 18.) D'autres s'autorisaient de l'exemple des forts, mais ils étaient condamnés par leur conscience, qui leur reprochait de retourner à l'idolâtrie. Le disciple éclairé d'Apollos avait beau dire, pour un fidèle judéo-chrétien cette liberté-là était bel et bien de l'idolâtrie. Saint Paul ne s'inquiète pas de savoir s'il y a quelque chose de réel dans ces dieux du ciel et de la terre, Jupiter, Apollon, Artémis, les Faunes, les driades et les nymphes. Une chose est à ses yeux certaine : le diable a inventé l'idolâtrie ; ce que les païens sacrifient, ils l'offrent aux démons et non à Dieu. Or il ne veut pas que les siens aient communion avec les démons et que celui qui a pris place à une table dans le sanctuaire de Vénus Aphrodite vienne ensuite à la table du Seigneur pour saisir d'une main impure la coupe de bénédiction. Pour si justes que fussent les prescriptions de l'apôtre, elles n'étaient pas faciles à mettre en pratique. Aussi compare-t-il la position critique des fidèles à celle des Israélites après la sortie d'Égypte. Qu'ils ne s'imaginent pas être l'objet de l'élection de Dieu ; c'était également le cas d'Israël. Et

cependant la plupart tombèrent dans le désert, sans voir jamais la terre promise.

Des tentations plus spéciales assiégeaient encore la nouvelle communauté. Bien loin d'être le désert, Corinthe était une ville commerçante des plus actives; la manne n'y tombait pas du ciel; il fallait se procurer de quoi vivre par un rude labeur qui risquait de n'être pas toujours des plus honorables. Pour vivre dans Corinthe, il fallait se livrer à des transactions commerciales que l'apôtre qualifie tout simplement du titre de voleries. Bien loin de relever le moral, le genre de transactions auxquelles il fallait se livrer sur la place de Corinthe avait pour effet de l'abaisser. On pouvait citer tel fidèle ayant recours à des gains déshonnêtes, sinon à des vols proprement dits. (1 Cor. V, 11.) Cette vie de négoce entraînait une autre conséquence non moins fâcheuse. Les chrétiens se faisaient tort les uns aux autres, et, faute de savoir s'arranger à l'amiable, il fallait aller plaider par-devant le préteur. Quelle impression de pareilles scènes devaient-elles produire lorsqu'ensuite, dans l'église, il fallait échanger le baiser fraternel! Les dures réalités de la vie avaient donc prévalu. Ceux qui, dans une heure d'enthousiasme, s'étaient imaginé que c'est chose facile que de fonder ici-bas le royaume de Dieu, n'avaient pas tardé à faire l'expérience qu'aussi longtemps que l'homme est dans le corps la loi de la pesanteur le tire vers la terre.

Les choses en étaient à peu près là, lorsque, vers l'an 56 ou 57, saint Paul reparut à Corinthe. Il semble avoir gardé le plus triste souvenir du séjour qu'il y fit alors, car il n'eut plus jamais le courage de réaliser les divers projets qu'il forma d'y revenir. (2 Cor. II, 1.) Les Corinthiens n'avaient pas répondu à son attente: eux, de leur côté, n'avaient pas été moins déçus. Son orgueil paternel avait été profondément humilié lorsqu'il avait revu, au bout d'une année, la congrégation qu'il avait fondée. Ceux-ci clochant des deux côtés fréquentaient les temples des idoles et les réunions de l'église. D'autres s'étaient, comme les païens, introduits dans les lieux où se pratiquait le gain déshonnête: ils étaient retournés à leur vie

de vol et de rapine. (1 Cor. V, 10, 11.) Il y en avait qui, en s'adonnant au vice de l'ivrognerie particulier à Corinthe, s'étaient replongés dans tous les désordres moraux qui caractérisaient cette grande ville aux mœurs dissolues. Le premier élan une fois arrêté, la force de résistance ayant fléchi, l'atmosphère démoralisante de Corinthe n'avait pas manqué d'exercer tout son pouvoir irrésistible.

Les choses n'allaient pas mieux dans les réunions des fidèles. L'apôtre y trouve « des querelles, des envies, des colères, des débats, des médisances, des murmures, des enflures d'orgueil, » bref des désordres de tout genre. (2 Cor. XII, 20-21.) Paul avait exhorté, prié et supplié, il avait fait des menaces et assigné des délais, mais son autorité fut méconnue. (2 Cor. XIII, 2.) Il avait repris tout triste sa route vers le nord, vers l'Illyrie, versant des larmes sur ceux « qui ne se sont point repentis de l'impureté, de la fornication et de l'impudicité dont ils se sont rendus coupables. » (2 Cor. XII, 21.) Aussi l'apôtre se sentit pressé, dans une lettre de l'an 57 qui s'est perdue, d'écrire à l'église : « Si quelqu'un qui se nomme frère est fornicateur, ou avare, ou idolâtre, ou médisant, ou ivrogne, ou ravisseur, vous ne mangerez pas même avec un tel homme. » (1 Cor. V, 11.) Mais les Corinthiens ne se crurent pas obligés de procéder à une pareille épuration de la communauté. Ils se bornèrent à demander à leur tour à saint Paul, et cela sur le ton de l'ironie, qui donc à Corinthe n'aurait pas été sous le coup d'une pareille excommunication. (1 Cor, V. 9.)

Le peu d'influence que la présence de Paul et ses pressantes sommations exercèrent s'explique. Entre temps, ces autres docteurs, dont il a déjà été question, s'étaient introduits dans la congrégation ; ils paralysaient l'influence de l'apôtre, sans que la leur fût toutefois suffisante pour maintenir la discipline et l'ordre. Parmi ces docteurs itinérants qui prenaient et auxquels on donnait le titre d'apôtres, nul n'exerça une plus grande influence, dans la maison de Titius Justus, que l'alexandrin Apollos, qui était arrivé au christianisme d'une façon tout à fait indépendante. C'était le baptême de Jean qui l'avait porté à croire au royaume, et, bien que, dans sa foi à

Jésus, il fût dépendant des autres, il n'en avait pas moins sa propre doctrine. Son origine alexandrine, la circonstance qu'il est désigné comme particulièrement versé dans les Ecritures, principalement les objections que saint Paul élève contre cette scolastique rhétorique qu'Apollos exposait à Corinthe, tout porte à voir en lui un sectateur de cette philosophie religieuse d'Alexandrie qui avait en Philon son plus brillant représentant. Bien qu'il eût été en rapports avec le Baptiste, Apollos n'était nullement un de ces prophètes populaires dans ce moment à l'ordre du jour, mais un chercheur, un esprit de premier ordre, un homme fort savant, comme cette école en possédait alors un fort bon nombre. En outre Apollos prenait plaisir à faire briller ses talents à la tribune de la synagogue alors qu'Aquila et Paul, ayant reconnu l'inutilité de semblables tournois dialectiques, s'étaient depuis longtemps déjà retirés dans les chambres d'ouvriers et dans les réunions privées. Aquila et Priscille s'imaginèrent donc avoir trouvé dans la personne de ce rhéteur justement l'homme qu'il fallait à l'église de Corinthe privée de conducteur. Or, comme cet Alexandrin, désireux d'augmenter ses connaissances, était déjà en route pour la Grèce, antique patrie de la lumière et du beau, ils lui donnèrent des lettres de recommandation pour les amis de Corinthe. Pas plutôt arrivé, Apollos avait commencé ses discours dans la synagogue. Puissant dans les Ecritures, habile dans l'art de l'explication alexandrine, familier avec les mystères du sens profond de l'Ecriture (1 Cor. II, 6), il avait charmé et amené au christianisme bien des gens que les paroles de Paul de Tarse avaient laissés froids. Des conversions nombreuses étaient venues fortifier le cercle des judaïsants qui se trouvaient déjà dans la congrégation. (1 Cor. III, 5 ; Act. XVIII, 2, 8.) Si la culture alexandrine était une des armes sur lesquelles Apollos s'appuyait, la tradition du baptême de Jean, exhortant à la repentance et à la conversion, était d'autre part un puissant moyen de faire impression. A partir du moment où il eut accès dans la congrégation, on fit tout à coup grand cas du baptême. Il paraît que l'ancien disciple de Jean administrait lui-même cette sainte cérémonie avec une pompe toute

particulière. Il se peut que sur les bords de l'Hippocrène, pendant les soirées tempérées de la Grèce, il eût ressuscité le baptême de Jean qui avait jadis fait une si vive sensation sur les rives du Jourdain. Quoi qu'il en soit, les néophytes faisaient le plus grand cas des privilèges conférés par cette cérémonie, regardant d'assez haut ceux qui n'avaient pas eu part au même privilège. Il va sans dire que les anciens disciples de Paul furent blessés de cette attitude, et l'apôtre écrit de son côté : « Je rends grâces à Dieu que je n'ai baptisé aucun de vous sinon Crispus et Gaius, afin que personne ne dise que j'ai baptisé en mon nom ; j'ai bien aussi baptisé la famille de Stéphanas, du reste, je ne sais pas si j'ai baptisé quelque autre. Car Christ ne m'a pas envoyé pour baptiser, mais pour évangéliser. » (1 Cor. I, 17.) Ce ne furent pas seulement les conversions récentes et nombreuses, la pompe avec laquelle il administrait le baptême qui provoquèrent la formation dans l'église d'un parti d'Apollos, mais aussi la liberté, l'énergie de ses allures qui contrastaient fortement avec l'air maladif, un peu écrasé de Paul qui avait vivement conscience de la différence. (1 Cor. II, 3.) Mais c'était surtout la manière philosophique et savante de présenter les choses qui, chez Apollos, enchantait ces Grecs, habitués, comme dit Cicéron, à faire beaucoup plus de cas du bien dire que du fond même des choses. Dès qu'Apollos, auquel saint Paul et les Actes rendent le témoignage d'être un grand orateur, s'était fait entendre dans la synagogue et dans les lieux publics, on avait vu accourir dans la maison de Titius Justus, non-seulement des foules de nouveaux frères, mais des disciples de Paul, en grand nombre, qui se tournaient vers la lumière nouvelle. Il n'y eut pas jusqu'à des amis intimes de Paul qui ne regrettassent l'ardent orateur quand il partit : eux aussi s'étaient habitués à se réchauffer à sa lumière.

L'apôtre des gentils lui-même, dans un parallèle assez étendu, a signalé le contraste entre sa manière d'enseigner et celle d'Apollos. Quand il reproche indirectement à Apollos de proposer une sagesse qui est de ce monde et des princes de ce monde (1 Cor. II, 6), et cela avec les paroles que la sagesse humaine enseigne, avec des discours pompeux, en paro-

les persuasives (1 Cor. II, 13; I, 4; I, 17), se rappelant que ce docteur est natif d'Alexandrie, on ne risque pas de se tromper en voyant en lui un adepte de Philon. Quand on entend saint Paul lui reprocher « les discours pompeux de la sagesse humaine, » cela laisse supposer que, par suite de sa conception dualiste de l'univers, Apollos n'exposait pas comme saint Paul un ensemble de doctrines chrétiennes, mais qu'il avait mis en usage dans l'église des raisonnements scolastiques fort pompeux sur le Dieu caché et sur le Dieu révélé, sur le Logos et sur les Eons. Présentée sous cette forme spéculative, la doctrine chrétienne commença à intéresser non-seulement les fidèles, mais encore les incrédules. (1 Cor. IV, 10.) Quant à Paul, il n'était, lui, qu'un fabricant de tentes, fort ignorant, un esprit bouché, un fou, comme il s'appelle lui-même, avec une amère ironie. (1 Cor. I, 25, 27.) Mais, grâce à l'éloquence d'Apollos, ses disciples devinrent « des gens habiles en Christ ; » quant à lui, Paul, il était resté sans influence; il n'avait trouvé nul accès dans les meilleures classes de la société; eux, au contraire, subjuguèrent leurs concitoyens par leur supériorité intellectuelle; ils forment déjà un cercle considérable, dont on reconnaît l'importance philosophique et même l'influence dans la vie politique. C'est ainsi qu'Apollos avait exposé un christianisme acceptable au monde, imposant aux Juifs par la démonstration biblique, tandis qu'il jouissait de la faveur du platonisme grâce à l'amphibologie du système de Philon. Il n'y a qu'un succès acheté à ce prix qui ne provoque pas de scandale. Tandis qu'auparavant il avait été beaucoup question de persécutions à Corinthe, tout est maintenant rentré dans le calme (1 Cor. X, 13); à moins que saint Paul ne raille, le christianisme aurait même été bien porté et influent. Paul n'avait qu'une unique objection à élever contre toutes ces belles choses; c'est qu'une telle sagesse des princes de ce monde qui vont être anéanties et oubliées n'était pas de la religion. Ce n'est pas pour lui une recommandation de voir les meneurs de l'opinion publique prendre la parole dans la congrégation, car quand les puissants de ce monde ont pris la parole dans le grand conseil dans l'affaire de Jésus, ils l'ont fait pour le rejeter. S'ils avaient eu la

moindre intelligence de tout ce qui concerne le royaume des cieux, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire. Plusieurs membres du troupeau n'avaient pas manqué de faire des réflexions de ce genre, tandis que d'autres s'étaient lancés avec joie dans l'interminable labyrinthe de ces querelles de mots. Aussi l'opposition entre les disciples de Paul et ceux d'Apollos aboutit-elle bientôt à des dissensions et à des divisions provoquées par l'envie. (1 Cor. III, 3.) Le lien de l'unité est rompu : chacun sent le besoin de faire connaître de qui il est partisan, de qui il se réclame. Déjà depuis les jours d'Homère les Grecs éprouvaient un plaisir tout particulier à pouvoir se vanter d'avoir eu un meilleur éducateur ou maître distingué, éclipsant tous les autres. A Corinthe, de même, on se vantait fort d'appartenir au parti de Paul ou d'Apollos, pour se rehausser d'autant plus soi-même en poussant son père spirituel. (1 Cor. IV, 6.) Ce n'est pas sans humeur que Paul se plait à dépeindre ces étranges allures de ces excellents Corinthiens montant sur le trône judiciaire pour décider lequel leur va le mieux de Paul ou d'Apollos. (1 Cor. IV, 3.) Depuis qu'Apollos avait livré les vérités chrétiennes à la rhétorique, l'esprit critique avait supplanté la foi naïve. Blasé, rassasié, on se préoccupe avant tout de la forme, au lieu de se placer sous la rigide discipline de la Parole. C'était à croire que ces gens avaient atteint le but, qu'ils avaient déjà franchi le pas pour quitter cette terre de misère et pénétré dans le royaume messianique et que, comme ils possédaient amplement tout ce qui leur était nécessaire, ils n'avaient plus qu'à porter sentence sur ce que les autres faisaient. (1 Cor. IV, 8.) En un mot, l'église de Corinthe, cédant aux travers de l'esprit grec, était en train de se transformer de société religieuse en école de philosophie. C'était sans le vouloir et en ne s'en rendant pas compte qu'Apollos lui avait imprimé une impulsion qui devait aboutir à de pareils résultats. Il semble n'avoir été que médiocrement édifié de l'espèce de culte dont il était l'objet. Ce qui est certain, c'est qu'en l'an 58 nous le retrouvons à Ephèse, en compagnie de Paul, repoussant énergiquement toute invitation de retourner à Corinthe, et cela, non pas uniquement par égard pour l'apôtre, mais par dégoût

pour l'esprit de parti qui s'est donné carrière dans la congrégation de cette ville. (1 Cor. XVI, 12.) Car si louable que soit cette réserve, Apollos n'en avait pas moins fait à Corinthe un mal permanent. Il avait mis aux mains des Grecs querelleurs les armes de la controverse théologique. Aussi, même après son départ, les réunions d'édification continuèrent-elles à être le théâtre d'interminables discussions dogmatiques.

Dans un pareil état des esprits, il va sans dire que toutes les controverses importantes devaient tourner autour du grand problème qui avait alors le pas sur tous les autres : celui du jugement dernier et du règne du Messie. Tandis qu'à Thessalonique on était anxieux de savoir si tous ceux qui s'étaient convertis auraient part au royaume, la spéculation grecque était curieuse de savoir quel corps on aurait à la résurrection. La question paraît avoir été soulevée par les disciples d'Apollos. Cédant à la disposition des Alexandrins de spiritualiser le dogme, ils paraissent avoir nié une résurrection corporelle. Quelques disciples de Paul semblent s'être également rangés à cette manière de voir. (1 Cor. XV, 1-3, 11.) En tout ceci on peut avoir été influencé par le besoin de s'opposer aux judaïsants qui, en se représentant les choses de la manière la plus grossière et la plus matérielle, provoquaient la vigoureuse opposition de l'esprit grec. Cette doctrine de la résurrection des morts leur faisait l'effet d'une rêverie d'enthousiastes qu'aucun homme sobre d'esprit ne pouvait admettre. (1 Cor. XV, 34.) « Comment, demandaient-ils, ressuscitent les morts et en quel corps viendront-ils ? » Quel étrange effet cela produirait pourtant si ces corps allaient reparaitre faibles, malades, défaits, comme lorsque nous les avons confiés à la terre. (1 Cor. XV, 43.) Le corps vivant a, sans doute, son éclat et sa gloire, mais on voit volontiers la terre recouvrir le corps mort. Dira-t-on peut-être que les trépassés reviendront revêtus d'un corps nouveau ; mais quelle mine aurons-nous avec nos corps actuels à côté de ceux qui reviendront revêtus d'un corps glorifié ? (1 Cor. XV, 50.) Voilà certes bien des problèmes de nature à exciter la volubilité des langues grecques et à amener l'eau au moulin tapageur de l'éloquence corinthienne. Les Grecs

de naissance, l'ancien noyau de la communauté rassemblée par saint Paul, étaient naturellement du côté de ceux qui critiquaient. De sorte que Paul lui-même se trouvait en cause, bien que la controverse n'eût probablement pas pris cette importance sans les exagérations des deux tendances extrêmes : les rêveries spiritualistes des alexandrins et les représentations grossières que les judaïsants se faisaient de la résurrection. Mais les Palestiniens faisaient justement un grand crime à l'apôtre de ce que ses adeptes n'aient cette doctrine, à leurs yeux présupposition *sine quâ non* de la prédication messianique.

Une autre série de controverses permet de constater la présence à Corinthe de ce parti judaïsant qui poussa l'esprit de faction à son apogée. A l'esprit de parti et à la vanité grecque les judaïsants étaient venus ajouter l'appoint de l'âcreté, de l'intolérance pharisaïque et de la haine dogmatique : comment tous ces travers réunis n'auraient-ils pas accompli leur œuvre de dissolution ? Nous allons donc voir se reproduire à Corinthe, mais dans des conditions toutes nouvelles et extrêmement remarquables, ce qui s'est déjà passé en Galatie. Une ville qui comptait dans ses murs un si grand nombre de Juifs et qui se trouvait de plus en relations permanentes avec les congrégations de l'Asie mineure, dans le sein desquelles s'accomplissait la réaction des judaïsants contre l'apôtre Paul, ne pouvait manquer d'être entraînée dans le même mouvement. Il débarquait journellement à Cenchrée des foules de Juifs et de Syriens. Parmi eux pouvait se trouver un disciple de Jésus, se réclamant de Pierre, et aussi des hommes ayant vu Jésus lui-même en Galilée, ayant entendu sa voix, et qui n'étaient pas médiocrement fiers de tous ces avantages extérieurs. (2 Cor. XV, 6-12 ; X, 7.) Ce n'était pas assez pour eux de se dire disciples de Pierre : ils étaient *ceux de Christ*. (1 Cor. I, 12.)

Cette forte émigration s'explique en partie par la pauvreté de l'église de Jérusalem. La diaspora n'avait pas seulement à envoyer de l'argent pour les pauvres de la Palestine, les pauvres venaient en foule le chercher eux-mêmes. Ils avaient beau être singulièrement fiers du pompeux nom de parti qu'ils

avaient adopté ; ils avaient beau se présenter solennellement, le fait est que bon nombre d'entre eux ne s'étaient avisés de leur vocation missionnaire que lorsque la faim les avait fait partir, alors que la mesure de froment coûtait un denier en Palestine et que la population de Jérusalem commençait à périr de famine. De ce nombre sont ces docteurs itinérants qui, désireux avant tout de se rassasier, dévorent les églises et leur prennent ce qu'elles ont. Tout cela ne les empêche pas d'être très fiers d'avoir été convertis immédiatement par Jésus en personne, et de s'appeler en conséquence ceux de Christ, les *Christiens*. Nous verrons bientôt que leurs meneurs s'élevèrent avec une vigueur toute particulière contre l'apostolat de Paul, ne pouvant d'aucune façon reconnaître l'autorité d'un homme qui n'avait point connu Jésus selon la chair. Tandis que ces ardents s'appelaient spécialement les chrétiens, on désignait comme disciples de Pierre les hommes plus modérés qui, se plaçant au point de vue du collège apostolique, considéraient la loi comme obligatoire à certains égards pour les fidèles d'origine païenne. De ce nombre étaient sans doute beaucoup de judéo-chrétiens et aussi des Grecs qui, ayant besoin de résultats saisissables, voyaient dans la discipline de la loi juive une digue contre la vie scandaleuse que menaient leurs frères plus pauvres.

Une si grande diversité de points de vue et de points de départ est un fait inquiétant pour toute communauté religieuse. Le péril devait être plus grand encore à Corinthe, parce que l'esprit factieux des Grecs, s'emparant de ces antithèses, prenait parti pour chaque opinion nouvelle et se mettait à son service. C'était justement là ce qu'il fallait à l'esprit de domination inné aux judaisants. Ici comme en Galatie ils furent très heureux de soulever dans le sein d'une église chrétienne ces querelles dogmatiques qu'ils avaient l'habitude de débattre dans le ghetto avec des langues singulièrement affilées, souvent renforcées de couteaux qui ne l'étaient pas moins. (2 Cor. XI, 26.) A Corinthe comme en Galatie, leur plus grand souci c'était de rabaisser la personnalité de saint Paul. Quelques-uns d'entre eux ne s'étaient pas rendus à Corinthe pour leurs propres affaires ; ils se

donnaient comme apôtres de Christ, qu'ils avaient personnellement connu ; c'était sur ce fait qu'ils fondaient le droit d'être nourris par l'église, eux et leurs femmes, et de recevoir d'autres secours de divers genres. (2 Cor. XI, 19-20.) Comme l'apôtre n'avait pas pris de liberté de ce genre avec l'église de Corinthe, les judaïsants disaient hardiment que Paul et Barnabas, en s'abstenant de faire usage de ce droit apostolique, avaient reconnu qu'ils n'étaient pas de vrais apôtres, des messagers envoyés par Christ lui-même. (1 Cor. IX, etc.)

Quand saint Paul écrivit sa première épître aux Corinthiens, le danger venant de ce bord-là ne lui paraissait pas encore fort menaçant. Sans cela il n'eût pas dirigé tous ses traits contre l'antinomisme de la congrégation ; il ne se serait pas modestement désigné lui-même comme un avorton indigne d'être appelé apôtre. Mais aussi, qui se serait douté de la profonde métamorphose qui allait s'accomplir en si peu de temps ! qui aurait soupçonné qu'une congrégation qu'il fallait détourner de la fréquentation des temples des idoles, dont la tendance était de transformer la maison de Titius Justus en une école de sophistes dont les membres, d'origine juive, avaient presque honte de leur descendance (1 Cor. VII, 18), qui aurait cru que quelques semaines suffiraient pour jeter un pareil troupeau dans les bras des judaïsants venus de Palestine ? Bientôt cependant on s'aperçut que ces étrangers remuants travaillaient à prendre dans leurs filets les églises de l'Achaïe, comme ils avaient fait de celles de l'Asie mineure. On voit déjà indirectement par l'épître aux Corinthiens de l'an 57, ou du commencement de l'an 58, que le levain des pharisiens avait saturé à cette date les pores de la vie ecclésiastique, et empoisonné toutes les relations. Mais la nature saine des Grecs réagissait encore fortement, trop fortement même contre cet élément étranger ; c'est là peut-être ce qui décida saint Paul à renouveler sur ce théâtre le combat contre ses anciens adversaires. La circoncision est encore présentée comme obligatoire, mais elle ne sert qu'à contre-balancer la disposition que les judaïsants ont à se paganiser. (1 Cor. VII, 18.) En revanche la querelle au sujet des prescriptions alimentaires reparait plus vive que jamais, parce que les judaïsants fai-

saient grand bruit de la participation aux viandes sacrifiées aux idoles. Parmi les viandes qui, à Corinthe, se débitaient à la boucherie, il s'en trouvait provenant d'animaux sacrifiés aux faux dieux. Après que la divinité et les prêtres avaient eu, dans le temple, la part qui leur revenait du sacrifice, on consommait ce qui restait dans les repas qui avaient lieu dans le vestibule du sanctuaire, dans les maisons particulières, ou bien on le portait sur le marché pour le vendre. Dans les grands sacrifices publics, le temple lui-même tirait parti de cette manière d'une grande quantité de viande. Les pauvres en profitaient d'abord, parce que cette chair était meilleur marché que l'autre, ensuite parce qu'on s'en faisait des cadeaux entre amis et parents ou qu'on s'invitait à en manger dans les familles. (1 Cor. X, 26.) Il y a plus. Comme la plupart des fêtes de famille étaient accompagnées d'un sacrifice, il pouvait arriver qu'on présentât de cette viande à un chrétien invité à célébrer le retour, la guérison d'un ami, bien qu'il s'abstint du reste de fréquenter les temples. Dans de pareilles rencontres, saint Paul ne s'était fait aucun scrupule de manger de telles viandes conformément au principe du Psalmiste, « la terre est au Seigneur avec tout ce qu'elle contient. » (1 Cor. X, 26.) Or, lorsque les judaïsants voulurent interdire de manger des viandes sacrifiées aux idoles, une vive discussion s'éleva entre eux et les disciples de Paul et d'Apollos, qui faisaient preuve de plus d'intelligence et de plus de culture philosophique, en se plaçant au-dessus de ce préjugé. Les deux excès parurent à l'apôtre de vrais enfantillages. « La viande, dit-il, ne nous rend pas agréables à Dieu ; car si nous mangeons, nous n'en avons rien davantage ; et si nous ne mangeons point, nous n'en avons pas moins. » (1 Cor. VIII, 8.) Mais les Corinthiens n'auraient pas été des Grecs s'ils n'avaient trouvé là encore une occasion de querelles, de se haïr et de se maudire. Si cette horreur pour les viandes sacrifiées aux idoles nous rappelle déjà ce parti des judaïsants qui s'écriera plus tard dans les congrégations de la Phrygie : « Ne mange, ne goûte, ne touche point » (Col. II, 21), une autre déclaration trahit une disposition du même genre, quand nous en entendons d'autres proclamer « qu'il est bon à l'homme de

ne pas se marier. » (1 Cor. VII, 1.) Il est vrai que cette solution-là de la difficulté ne saurait provenir des adhérents de Pierre, puisque Paul rappelle que cet apôtre et les autres n'ont pas seulement chacun leur femme, mais qu'ils la prennent avec eux dans leurs voyages. Mais il est fort possible que ce fut là un trait distinguant les disciples de Pierre des chrétiens ; ces derniers, fiers d'avoir contemplé le visage du Seigneur, entendaient l'imiter jusque dans la vie du célibat. En tout cas cette manière de voir avait bien eu ses représentants parmi les chrétiens sortis des rangs des esséniens, puisque dix ans plus tard, l'auteur de l'Apocalypse parle de cent quarante-quatre mille hommes qui ne s'étant pas souillés avec des femmes auront la première place près du trône de l'agneau. Comme cette question a été également soulevée dans l'église de Corinthe, après le départ de l'apôtre, on ne risque pas de se tromper en considérant les chrétiens comme les propagateurs de ces vues esséniennes. On se met donc à inquiéter les personnes mariées ; quelques femmes enthousiastes prétendent se divorcer de leurs maris ; des veuves disposées à se remarier sont mal vues (1 Cor. VII, 3 ; X 8), quelques femmes trouvent intolérable de vivre au sein d'une famille païenne et impure avec un mari inconverti ; on s'élève contre les mariages mixtes, et on entend que ceux qui partagent la même foi vivent comme frère et sœur (1 Cor. VII, 12, 13 ; 5, 36) ; on insiste pour que les jeunes filles demeurent célibataires ; on met sur la conscience des pères de ne pas leur permettre de se marier. (1 Cor. VII, 36.) Ces controverses, que les écrivains satiriques de Rome reprochaient aux sectateurs des cultes égyptiens, étaient aussi soulevées dans les familles chrétiennes par les représentants d'une tendance orientale, rituelle et essénienne. Les disciples de Paul étaient d'autant plus embarrassés en présence de scrupules de cette nature que l'apôtre, partant de l'idée que le royaume ne tarderait pas à être fondé, avait plutôt détourné du mariage. Il était fort naturel que toutes ces différences qui troublaient la paix de la famille chrétienne fussent débattues dans les réunions de l'église, qui en prirent, cela va sans dire, un caractère fort orageux. Il y avait tant de sujets à discuter que ce fut une grande question

de savoir qui prendrait la parole. Les partisans de Pierre ne pouvaient s'accommoder des longs discours, à la mode de l'école, que faisaient les adeptes d'Apollos. (1 Cor. XIV, 31.) En général un grand besoin de parler s'était manifesté parmi les Grecs à la langue déliée. Quand l'un avait la parole, il en abusait, tandis que les autres, prétextant qu'ils étaient également poussés par l'Esprit, l'interrompaient; de sorte qu'il arrivait à plusieurs prophètes de parler en même temps, si bien que le Dieu qui semblait présider à tout cela faisait plutôt l'effet d'être un Dieu de confusion qu'un Dieu de paix. (1 Cor. XIV, 29-33.)

C'était probablement les beaux parleurs de l'école d'Apollos qui se rendaient surtout coupables de cet égoïsme éloquent. Mais ce fut bien pire quand les Syriens et les Palestiniens accourus à Corinthe introduisirent dans cette église les états extatiques, le saint délire, l'enthousiasme des bacchantes, trait caractéristique des chrétiens de Syrie. Des paroxysmes de ce genre, importés en Grèce, étaient tout à fait artificiels et ne pouvaient manquer d'aboutir à de criantes exagérations. Ce qui montre bien que les excès du parler en langues n'éclatèrent qu'à cette date, c'est la surprise évidente qu'éprouve l'apôtre en apprenant la chose. (1 Cor. XII, 1 ; XIV, 6, 20.) Il a beau connaître ces états extatiques et reconnaître en eux le souffle de l'Esprit, il n'en a jamais fait et il n'entend pas qu'on en fasse un moyen d'édification publique. (1 Cor. XIV, 19, etc.) Il est bien vrai que, déjà quand la communauté avait été fondée, plus d'un fidèle, entraîné par la vivacité de ses impressions, avait pu donner issue à la surabondance de ses sentiments par des sons inarticulés; mais on allait plus loin maintenant. Le troupeau tout entier prenait les allures évaporées d'une réunion d'enthousiastes, de fanatiques, éclatant en cris de joie ou de détresse. C'était là, dans les veines de cette église de Grecs, une goutte de sang syrien qui ne s'y était certainement pas introduite du fait de saint Paul. Il décrit en effet les allures nouvelles du troupeau avec un étonnement semi-ironique: il s'agit d'un certain parler en l'air, de cris bruyants et inarticulés rappelant la trompette, la harpe, le hautbois, les cymbales, mélange confus de sons barbares, langue nouvelle qui se

distingue des soixante-dix alors connues en ce qu'elle ne renferme pas de mots. (1 Cor. XIV, 6-25.) Tout ce que dit l'apôtre de ce phénomène respire le dégoût et la raillerie. Rien ne prouve mieux combien cette congrégation s'est écartée de la doctrine apostolique sur les dons spirituels que le fait que ses membres s'imaginent ne pouvoir arriver à obtenir conscience du Saint-Esprit qu'au sein de cette agitation bruyante, provoquée par l'extase. (1 Cor. XII, 15.) Celui qui réussissait à se placer dans cet état de turbulent enthousiasme se croyait très favorisé de l'Esprit et regardait tous les autres du haut de sa grandeur ; celui au contraire qui ne connaissait personnellement ni ce parler en langues, ni ces soupirs et ces bruyants cris d'allégresse, s'imaginait que l'Esprit n'était point en lui ; il devenait inquiet au sujet de son élection. (1 Cor. XII, 15-20.) Et c'étaient les plus sincères de tous qui pouvaient être conduits à se demander avec angoisse s'ils faisaient partie du corps mystérieux de Christ, alors qu'ils étaient hors d'état de montrer aucun témoignage éclatant de la présence de son Esprit en leur personne. Ils devaient être d'autant plus portés à se dire tout cela qu'ils passaient pour les membres les moins honorables, si même on ne leur contestait pas le droit de faire partie des pneumatiques. (1 Cor. XII, 12-27.)

Mais, tandis qu'on s'imaginait pouvoir, dans cette extase, se rapprocher de plus près de Dieu qu'en prononçant des discours sensés et en se conduisant d'une manière raisonnable, il se passait, au milieu de ces scènes, des faits qui ne pouvaient manquer de surprendre fort les plus croyants. Alors qu'ils se démenaient le plus fort, quelques-uns se sentaient contraints de blasphémer contre ce que le troupeau considérait comme ce qu'il y avait de plus saint : on entendit retentir dans les assemblées chrétiennes elles-mêmes la terrible parole : *Anathème à Jésus*, que jusqu'alors la populace de la synagogue avait seule fait entendre. (1 Cor. XII, 3.) Ce n'était plus la pureté de l'enthousiasme provoqué par le parler en langues de Jérusalem. Paul lui-même, auquel les Corinthiens effrayés racontent ce fait, les avertit de ne plus retomber dans l'état d'esclavage spirituel de la mantique païenne. La sainte folie d'un prêtre

de Cybèle, avec son aveugle entraînement et son délire irresponsable, est tout à fait déplacée dans la réunion de chrétiens assemblés pour s'édifier. Et il n'est pas autre chose cet état inconscient d'extase dans lequel on fait et on dit des choses qu'on doit se reprocher quand on est de nouveau lucide. Il est fort possible que, pour les habitants de la Palestine et de la Syrie, de telles séances orageuses, auxquelles l'épuisement général mettait seul un terme, ne fussent rien de nouveau. A Corinthe le milieu était beaucoup plus dangereux ; le désordre, le manque de décorum résultant d'une agitation de ce genre, engendraient d'autres excès, tels qu'il ne s'en était jamais vu de semblables dans aucune église chrétienne.

Les femmes grecques, qui, à la vérité, occupaient dans la société une tout autre position que celle des femmes syriennes, se produisaient et se mettaient en avant dans les assemblées chrétiennes, comme on ne l'avait jamais vu nulle part ailleurs. S'étant une fois mises au-dessus des usages reçus, elles cédaient, elles aussi, aux impulsions de l'esprit, et comme chacun des inspirés donnait essor aux paroles qui traversaient son esprit, elles donnaient libre cours au flux de leurs paroles, pleinement convaincues que c'était une puissance supérieure qui agitait et ébranlait leurs cœurs. Il y avait plus encore. En face de la destinée inouïe, dont la perspective les avait arrachées aux petites préoccupations de la vie journalière, afin d'attendre les grandes choses qui allaient arriver pour elles et par elles, il s'était éveillé chez les femmes un certain esprit débordant d'animation et de vie qui ne s'accommodait pas de la subordination rigoureuse qui ordinairement mettait la femme après le mari. (1 Cor. XIV, 34 ; XI, 3.) Ayant déposé leur voile, ce que les courtisanes seules se permettaient, elles ne craignaient pas de tenir tête aux hommes pour faire part, elles aussi, des inspirations et des révélations qui leur étaient accordées. Il va sans dire que de pareilles allures ne manquaient pas de scandaliser fort les Syriens habitués à voir les femmes vivre dans la reclusion. Et toutefois cet excès ne s'en rattachait pas moins à l'exaltation que personne n'avait tant contribué à propager que ces mêmes Syriens.

Les assemblées d'église perdirent en dignité; les agapes n'eurent plus leur solennité. C'est ainsi qu'on vit de la façon la plus claire que ces scènes bruyantes, d'origine récente, n'impliquaient nullement une surabondance d'enthousiasme moral. L'apôtre était au contraire parfaitement dans son droit quand il opposait la vie dans la charité aux entretiens en langues, avec les hommes et avec les anges. En dépit de l'exaltation des réunions, les membres qui les composaient étaient devenus intérieurement froids: il régnait entre eux de la réserve et en partie de la haine. Dans de telles dispositions d'esprit, l'agape était devenue une forme vide, qu'il aurait été plus sage de laisser tomber en désuétude, puisque, comme dit l'apôtre, on ne se réunissait que pour empirer. (1 Cor. XI, 17.) La division des partis avait été poussée si loin qu'il ne pouvait plus être question de la communauté qui avait jadis caractérisé l'agape. Sous prétexte qu'on avait faim et qu'on ne pouvait pas attendre, chacun consommait ce qu'il avait apporté. (1 Cor. XI, 33-34.) Les riches s'attablaient et banquetaient; les pauvres avaient faim; plusieurs profitaient de l'occasion pour boire avec excès. (1 Cor. XI, 21.) Quant à ceux qui avaient pris l'habitude d'être nourris à ces agapes, ils s'éclipsaient et rentraient chez eux tout honteux. (1 Cor. XI, 22.) Pour ce qui les concernait ils ne rapportaient pas de ces réunions les impressions en vue desquelles on les avait instituées. Loin de devenir meilleurs, ils avaient empiré. Il va sans dire que saint Paul fait ces descriptions avec quelques réserves. (1 Cor. XI, 18.) Ces plaintes lui étaient parvenues par les esclaves de la maison de Chloé qui, dans ce moment, se trouvaient à Ephèse. Comme tous les pauvres, ils avaient bien des plaintes à faire contre la conduite des riches: ils étaient partie intéressée dans toute l'affaire. (1 Cor. XI, 18.) Ils admettaient du reste qu'il y avait d'éclatantes exceptions. (1 Cor. XI, 19.) Paul, de son côté, savait à merveille, d'après ce qui s'était passé à Thessalonique, que les pauvres avaient souvent abusé de l'institution des agapes pour se faire nourrir par les personnes aisées. Néanmoins, quelles que fussent les considérations que les riches pussent faire valoir pour leur défense, une chose était évidente: le contraste entre

l'idéal et la réalité était par trop criant dans ces « repas de charité. » Qu'était devenu le feu du premier amour qui, à peine vingt ans auparavant, avait poussé les chrétiens à mettre en commun tout ce qu'ils possédaient et donné naissance au nom de frère ? Ce qui rendait plus pénible encore l'impression produite par ces repas de charité sans charité, c'est qu'on prenait la cène immédiatement après ces désordres ; les uns y participaient rassasiés et ivres, d'autres le cœur gonflé d'envie. De sorte que l'un prenait le pain consacré comme moyen d'apaiser sa faim ; l'autre prenait le vin alors que la boisson lui avait si bien troublé l'esprit qu'il n'était plus en mesure de distinguer ce pain-là et ce vin-là de tout autre pain et de tout autre vin. (1 Cor. XI, 29.)

A tous égards donc il y avait une déviation telle de l'organisation primitive du troupeau, qu'on ne pouvait pas se la représenter plus criante. On avait un sentiment de la chose dans la congrégation elle-même : il se trahissait en ceci, c'est qu'on soupirait tour à tour après une visite, aujourd'hui de Paul, demain d'Apollos, d'autres fois enfin des chefs de la Palestine. (1 Cor. XVI, 12, 5 ; 2 Cor. XI, 4.) Sur un point du moins, les Corinthiens ne se faisaient pas illusion : ils s'avouaient que leurs circonstances réclamaient une main organisatrice.

Le tableau que Paul lui-même retrace de sa principale congrégation nous explique le ton comminatoire des lettres adressées dans l'*Apocalypse* aux troupeaux fondés par l'apôtre des gentils. Saint Paul, toutefois, s'exprime avec plus de douceur, et, bien que le mal ne fasse pas défaut, il sait voir le bien qui peut se trouver à côté. Le terrain ensemencé par Paul et arrosé par Apollos ressemblait à un champ où l'ivraie avait étouffé le bon grain. Ce n'est pas à dire que la bonne semence eût été complètement étouffée. Ce qui le prouve c'est la lettre que les Corinthiens écrivirent vers l'an 57 et 58 à saint Paul et dont nous pouvons conjecturer le contenu d'après la réponse que leur fait l'apôtre dans sa première épître. L'ivraie et la bonne semence croissent ensemble dans le champ. A côté du libertinisme le plus impudent, se trouvent les scrupules les plus délicats de la charité qui se dévoue et d'une conscience

sévère; à côté de l'égoïsme, au cœur dur et froid, se rencontre la joyeuse abnégation de l'amour. (1 Cor. VI, 13-18, comp. avec VII, 16; XI, 21, avec XVI, 15.) Mais l'œil de l'apôtre était fait de telle façon qu'il voyait le bien avant le mal et qu'il arrêtait de préférence ses regards sur lui. Cela ne l'empêche pas de mettre à nu chaque plaie, bien que ce soit d'une main délicate et tendre. Voilà pourquoi sa première lettre aux Corinthiens, écrite peu de temps avant Pâques de l'an 58 (1 Cor. V, 6-8, comp. XVI, 8), est un magnifique monument de son beau caractère, de sa profonde connaissance des hommes et de sa grande expérience de la vie, qui sait ménager et absoudre quand il convient de le faire. Pour bien comprendre cette épître, il faut se rappeler qu'il avait déjà été question, oralement ou par écrit, des désordres qui s'étaient introduits dans l'église de Corinthe. Paul lui-même, quand il s'était arrêté dans cette ville, en route pour l'Illyrie, avait sérieusement insisté sur la nécessité de purifier l'église, déclarant avec menace que, s'il en était autrement, il ne garderait, à son retour, aucun ménagement. (2 Cor. XIII, 12.) Par une lettre écrite durant le voyage, il avait expressément réclamé l'expulsion des pécheurs notoires. (1 Cor. IV, 9.) Mais les Corinthiens, gâtés par le langage démonstratif et pathétique des nouveaux docteurs, n'avaient pas su découvrir le sérieux profond qui se cachait sous un langage doux et suppliant: le genre déclamatoire, qui s'était introduit depuis peu dans l'église, ne lui avait pas permis de distinguer entre le sérieux moral et une rhétorique pompeuse et vide. (1 Cor. IV, 19-20.) Ils avaient trouvé saint Paul, lors de sa visite, si modeste et si humble, qu'ils ne savaient que penser de la lettre, assez vive, arrivée après son départ. Pendant quelque temps tout demeura donc en l'état. (2 Cor. X, 10; 1 Cor. IV, 9.)

Paul envoie Timothée avec instruction, en présence des querelles dogmatiques, d'exposer aux Corinthiens comment l'apôtre enseignait dans toutes les églises. (1 Cor. IV, 17.) Il n'était pas sans se demander avec inquiétude si son disciple était à la hauteur de sa mission. « Que si Timothée vient, écrit-il, prenez garde qu'il soit en sûreté parmi vous; car il s'emploie à

l'œuvre du Seigneur comme moi-même. Que personne donc ne le méprise, mais conduisez-le en toute sûreté. » (1 Cor. XVI, 10-11.) Saint Paul est ainsi dans une grande angoisse, lorsqu'il charge son compagnon de la difficile mission d'aller rétablir l'ordre à Corinthe. Au fait, comme l'apôtre avait catégoriquement assigné une époque aux éléments impurs pour qu'ils eussent à s'améliorer avant son retour, c'était lui-même qu'on attendait. (2 Cor. XIII, 2.) Et quand son retour se fit attendre quelques-uns se mirent à s'enfler d'orgueil comme s'il ne devait pas revenir. Paul fut alors obligé de leur répéter par écrit qu'il viendrait bientôt et qu'il mettrait à l'épreuve, non pas l'éloquence à la façon d'Apollos de ceux qui se vantaient, mais leur force. « Le royaume des cieus, dit-il aux chefs de parti déclamateurs, ne consiste pas en paroles, mais en efficacité. » De plus il rappelle la puissance qu'il a de reprendre et de châtier : « Que voulez-vous ? Irai-je à vous avec la verge, ou avec charité et un esprit de douceur ? » (1 Cor. IV, 18.) Mais, alors que les Corinthiens prétendaient déjà que Paul redoutait de se risquer dans leur voisinage, ils devaient être encore beaucoup plus enflés d'orgueil lorsqu'il envoya à sa place le jeune Timothée, en les priant de le traiter avec indulgence. Au fait l'apôtre avait double raison d'être inquiet au sujet de son cher Timothée. Les nouvelles s'étaient en effet croisées. Paul avait déjà envoyé son disciple à Corinthe lorsqu'il trouva à Ephèse Chloé, cette dame de Corinthe dont trois des esclaves, Stephanas, Fortunatus, Achaïque (1 Cor. I, 11 ; XVI, 15-17), appartenaient à la congrégation de cette ville. Ils étaient chargés d'inviter Apollos à se rendre à Corinthe (1 Cor. XVI, 12) ; ils étaient aussi porteurs de la lettre du troupeau à laquelle Paul répond dans notre première épître. (1 Cor. VII, 1 ; VIII, 1 ; XI, 2.)

Au commencement saint Paul se sent rafraîchi et relevé par la présence de ces dignes représentants de l'église de Corinthe. Parmi eux se trouvait celui qui avait été les prémices de l'Achaïe et qu'il avait baptisé avec toute sa maison. (1 Cor. XVI, 17 ; I, 16.) Les trois lui rappellent donc les jours du premier amour, et quand il prend la plume, malgré les expériences antérieures, il est tout disposé à voir en eux les représentants du

troupeau tout entier. Paul exprime le désir qu'on ait de la considération pour eux ; il espère que le fait qu'ils sont avec lui aura d'heureuses conséquences pour les Corinthiens. (1 Cor. XVI, 18.) D'après les descriptions qui lui ont été faites, ce qui lui pèse le plus sur le cœur et ce dont il doit parler avant tout, c'est le déplorable esprit de parti qui divise les Corinthiens. L'apôtre pénètre avec une surprenante perspicacité toutes les cabales ; il flagelle de son ironie ces réunions dans lesquelles chaque coterie s'enfle d'orgueil pour la plus grande gloire de ses meneurs, et fait valoir auprès des autres qu'elle possède les meilleures doctrines. (1 Cor. IV, 6.) L'apôtre décrit fort bien les allures de ces partis ; chacun prône ses adeptes pour se maintenir lui-même en honneur. Mais qu'il est devenu étroit le point de vue des Corinthiens, depuis qu'ils ont contracté l'habitude d'apprécier toutes choses en se demandant si elles profitent au parti, et de rejeter tout ce qui ne rappelle pas Apollos ou Pierre, de ne tenir pour important que ce qui se rapporte à leur coterie ! C'est là le point de vue que prend l'apôtre dans notre épître en présence des misérables petites querelles des partis. Il montre aux Corinthiens qu'ils font beaucoup trop peu de cas de ce qu'ils possèdent et comment ils renoncent à tous les moyens de développement que Dieu a mis à leur disposition, parce que chacun ne veut tenir pour bon que ce que son docteur favori lui donne. Ils se ferment l'horizon ; ils arrêtent leur développement par les sources mêmes. L'apôtre leur parle du plus profond de son cœur quand il s'écrie : « Toutes choses sont à vous ; soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit les choses présentes, soit les choses à venir, toutes choses sont à vous. » (III, 21-23.) Et cet esprit de parti n'est pas moins indigne de l'apôtre que des Corinthiens. Ce qu'ils disent est parfaitement exact ; il ne s'est pas produit à Corinthe avec la confiance en lui-même d'un sophiste accompagné d'applaudissements, mais dans la faiblesse, dans la crainte et un grand tremblement. C'est qu'aussi il ne réclamait pas des applaudissements pour lui-même, mais simplement l'obéissance à l'égard de Dieu. Tous les vrais évangélistes sont ouvriers avec Dieu et recevront de lui leur récompense ; ils ne travaillent pas

L'impression produite n'est pas moins vigoureuse lorsque, d'abord après avoir remis à leur place la vanterie et la vanité des Corinthiens, l'apôtre énumère les principes et les actes immoraux qui font voir le troupeau sous le jour le plus triste. En présence d'un tel état de choses, il se voit lui-même contraint d'abaisser les exigences, l'idéal qu'il était disposé à présenter pour la vie chrétienne. Il est sans doute convaincu qu'il est meilleur pour l'homme de ne point avoir de femme. Mais, en mettant en avant ce principe, il n'avait nullement en vue de recommander l'ascétisme méritoire des esséniens et encore moins de favoriser une vie dans le désordre et le libertinage. L'unique chose que l'humanité lui paraissait encore avoir à faire, c'était de se préparer au retour prochain du Seigneur; aussi ne pouvait-il comprendre comment une personne vivant sérieusement dans cette attente pouvait encore trouver le temps et le désir d'entrer dans les liens du mariage. En effet, le temps est si court, que ceux qui ont une femme doivent être comme s'ils n'en avaient point. (1 Cor. VII, 29.) Sans importance pour le moment présent, le mariage ne lui était apparu que comme un obstacle aux grands préparatifs de l'avenir; « car celui qui est marié a soin des choses de ce monde, et comment il plaira à sa femme. » (1 Cor. VII, 33.) En outre, le jour du Seigneur sera précédé de grandes calamités, de terribles agitations au milieu desquelles l'homme non marié sera mieux partagé que les autres. C'est donc pour les épargner que l'apôtre les a détournés du mariage. (1 Cor. VII, 28.)

Mais ce qui montre combien saint Paul est loin de partager pour le mariage l'horreur des esséniens, pleins de dégoût pour tout ce qui est physique, c'est qu'il remet vertement à leur place les femmes par trop prudes, influencées par ces principes, exposant, par leur enthousiasme mystique, leurs maris aux pièges de Satan. Quant à ces femmes qui, se prétendant incomprises par leurs maris païens, s'étaient séparées d'eux, il leur ordonne de s'humilier devant leurs maris et de chercher à se raccommoder avec eux. Ce qu'il disait des mariages déjà conclus devait trouver également son application dans les unions en perspective. Paul maintient sans doute toujours qu'il vaut

mieux de ne pas être marié ; mais en tenant compte des circonstances de Corinthe, il vaut encore mieux se marier. Sans cela il ne pourrait dire aux veuves qu'elles doivent convoler, à ceux qui vivent séparés qu'ils doivent se réconcilier, et aux vierges qu'elles doivent se marier. Quant à d'autres cœurs féminins qui, dans leur agitation, croient ne plus pouvoir tolérer une union avec des maris païens, l'apôtre les prend par leur sentiment maternel. Aussi sûr qu'elles ont le sentiment que leurs enfants sont sanctifiés par leur foi, aussi sûr en est-il de même de leurs maris ; « sans cela en effet vos enfants seraient impurs, et maintenant ils sont saints. » (1 Cor. VII, 14.) En parlant ainsi, l'apôtre a bien le sentiment qu'il fait une concession à l'esprit du temps, en admettant qu'on peut partager ainsi ses préoccupations entre le monde et l'avenir. Il ne cherche pas à s'en cacher, lorsqu'il ajoute, non sans quelque résignation, l'aveu suivant : « or, je dis ceci par conseil et non par commandement, car je voudrais que tous les hommes fussent comme moi, mais chacun a son propre don, lequel il a reçu de Dieu, l'un en une manière, et l'autre en une autre. » (1 Cor. VII, 7.)

L'apôtre prend à l'occasion de sa controverse sur les viandes une tout autre position que dans celle concernant le mariage. Tandis que le fait de contracter mariage lui semble comme une concession à la nature sensuelle de l'homme, l'abstinence des viandes lui apparaît comme une concession à la faible intelligence des chrétiens à idées esséniennes. Il ne sait découvrir aucune raison interdisant de manger des viandes, aussi longtemps qu'on considère la chose en elle-même. « La terre est au Seigneur avec tout ce qu'elle contient. » S'il fait une concession, c'est dans cet esprit large et généreux qui le porte à consentir à tout sacrifice, dès qu'il s'agit de gagner des Ames au royaume de Dieu. Ses adhérents de Corinthe peuvent prendre exemple sur lui, s'ils trouvent intolérable de sacrifier leur liberté aux préjugés des Juifs. « Car bien que je sois en liberté à l'égard de tous, je me suis pourtant asservi à tous, afin de gagner plus de personnes. Et je me suis fait juif comme juif, afin de gagner les juifs ; à ceux qui sont sous la loi, comme si j'étais sous la loi, afin de gagner ceux qui sont sous la loi ;

à ceux qui sont sans loi, comme si j'étais sans loi (quoique je ne sois point sans loi quant à Dieu mais je suis sous la loi de Christ), afin de gagner ceux qui sont sans loi. Je me suis fait comme faible aux faibles, afin de gagner les faibles ; je me suis fait toutes choses à tous, afin qu'absolument j'en sauve quelques-uns. Et je fais cela à cause de l'évangile, afin que j'en sois fait aussi participant avec les autres. » (1 Cor. IX, 19-23.) Ainsi il s'est plié à toutes les formes, il s'est accommodé à tous les usages et à toutes les habitudes : dans les maisons juives il a observé la loi pour ne pas scandaliser ; dans les familles grecques il n'en a tenu nul compte, toujours pour ne pas scandaliser. Ses adeptes doivent faire de même. Toutefois il est une piété qui ne saurait se contenter de ce qu'on lui fait des concessions, mais qui se sent blessée et opprimée, aussi longtemps que les autres vivent d'après des principes différents des siens. C'est justement là cette piété qui à Corinthe fait un crime à saint Paul d'avoir permis, d'une manière générale, de manger des viandes sacrifiées, et d'en avoir peut-être mangé lui-même. C'est ainsi que l'apôtre se voit dans l'obligation de défendre sa manière d'agir contre les objections peu modestes de ces hôtes étrangers, de se justifier contre ceux qui le condamnent. « Et si par la grâce j'en suis participant, pourquoi suis-je blâmé pour une chose dont je rends grâces ? » (1 Cor. X, 30.) Arrogamment mis en demeure de s'expliquer, Paul en prend occasion pour rappeler à ces étrangers qui se font nourrir par l'église (1 Cor. IX, 1-12) et qui se réclament de Pierre, qu'il a, quant à lui, apôtre des gentils, fait bien d'autres sacrifices que de renoncer aux viandes sacrifiées et de se conformer aux lois juives sur la nourriture. N'aurait-il pas aussi bien qu'eux le droit de vivre aux dépens de l'église ? N'aurait-il pas le droit, comme Pierre leur modèle, de mener avec lui une femme sœur ? Il ne l'a pourtant pas fait, en vue d'éviter le scandale ; ses adhérents peuvent agir de même dans la question controversée. Ils doivent renoncer à manger des viandes sacrifiées, lorsqu'ils voient que cela donne du scandale. « C'est pourquoi si la viande scandalise mon frère, je ne mangerai jamais de chair pour ne point scandaliser mon frère. » (1 Cor. VIII, 13.) Il y a pourtant ici une réserve. L'apô-

tre sait fort bien qu'il y a certains frères faibles très impudents, qui ne se contentent pas qu'on évite de faire en leur présence ce qu'ils condamnent mais qui sont en outre inquiets de ce que font les autres, parce que leurs principes le permettent. C'est pourquoi Paul déclare que chacun doit acheter à la boucherie la viande qu'il veut, et s'il est invité chez un païen, il doit manger tout ce qui est placé devant lui. Les chrétiens doivent donc se garder d'imiter les pharisiens qui, à propos de chaque viande, « se demandent d'où elle vient, comment elle a été préparée, » et à propos de chaque légume « s'il a payé la dîme et qui l'a fait cuire. » Mais pour le cas où dans un pareil repas un frère faible prendrait le fort par le bras et lui soufflerait à l'oreille : « C'est de la viande sacrifiée, » il devrait cesser d'en manger, par égard, ajoute l'apôtre, pour celui qui a donné l'avertissement et à cause de la conscience. « Or je dis la conscience, non pas la tienne, mais celle de l'autre ; car pourquoi ma liberté serait-elle condamnée par la conscience d'un autre ? » (1 Cor. X, 28-30.) Si on s'abtient, c'est donc par égard et non par devoir et les soi-disant faibles qui se croient opprimés dès qu'ils ne peuvent opprimer les autres, doivent savoir qu'ils n'ont nul droit de se livrer à ces enquêtes pour savoir d'une manière générale si on mange des viandes sacrifiées, mais ils doivent être fort reconnaissants lorsque, par ménagement, on s'abtient d'en manger en leur présence. Les zélés peuvent continuer d'aller disant que c'est là une doctrine de Balaam ou des nicolaïtes ; qu'on donne du scandale et qu'on enseigne aux serviteurs de Dieu à manger des viandes sacrifiées ; saint Paul n'était pas homme à reculer devant les noms effrayants et les vains fantômes.

L'apôtre ne fait pas non plus aucune concession pour ce qui tient à la vie ecclésiastique. Il maintient qu'aucune congrégation n'a le droit d'établir de nouveaux usages, celle de Corinthe pas plus que les autres. Ce n'est pas de son sein que la Parole de Dieu est sortie ; ce n'est pas à elle seule qu'elle est parvenue ; or les mœurs qu'elle introduit ne se retrouvent dans aucune autre congrégation. (1 Cor. XIV, 36.) C'était l'attitude fort peu modeste des femmes de Corinthe qui choquait l'apôtre

plus que tout le reste. Dans cette prétention à se produire en public et sans voile, il voit une atteinte portée à l'honneur féminin. Voilà pourquoi il prescrit de couper les cheveux à une femme prenant de pareilles libertés, afin qu'elle ressemble tout à fait à une courtisane. (1 Cor. XI, 5-6.) Ces libres allures étaient doublement révoltantes pour saint Paul, qui était habitué aux mœurs des femmes de l'Orient. Le fait que les femmes portent des voiles ne lui semble pas un simple usage louable, mais un trait naturel inné qui enseigne également aux femmes à porter des cheveux longs. (1 Cor. XI, 15.) Si les femmes de Corinthe violent l'ordre divin, on pourrait bien voir se renouveler ce qui eut lieu avant le déluge : les fils de Dieu, les anges, qui assistaient invisibles au culte de l'église, pourraient bien se laisser prendre à la beauté des filles des hommes. (1 Cor. XI, 10.) C'était par cet avertissement que les rabbins justifiaient souvent l'obligation pour les femmes d'être voilées. Or, comme ce besoin chez les femmes de se mettre en avant procédait d'un désir d'émancipation, Paul en prend occasion pour leur expliquer que l'homme est le chef de la femme, et l'image de Dieu. Il ne faut pas qu'aucun des deux époux prétende avoir une vie religieuse à part. Pour qu'il y ait vraiment union, il faut la prière en commun, qui implique l'harmonie des cœurs. Toutefois, ni l'homme n'est point sans la femme, ni la femme sans l'homme, en notre Seigneur. (1 Cor. XI, 11.) Aussi l'apôtre n'est-il pas partisan de ces unions spirituelles des âmes, qui séparent les époux pour ce qui est des choses les plus saintes et les plus intimes : Si les femmes veulent apprendre quelque chose, qu'elles interrogent leurs maris dans la maison. (1 Cor. XIV, 35.) Il se peut qu'il ait eu des raisons particulières de donner ces prescriptions ; avant peu il devint nécessaire de donner des instructions plus claires encore sur cet article. (2 Tim. III, 6.)

L'apôtre doit recourir à des considérations encore plus élémentaires, de simple convenance, pour rétablir l'ordre dans les agapes. Dans la description qu'il nous fait de ces repas en commun, nous voyons le grossier réalisme de la vie s'étaler sans pudeur. Voilà les riches qui déballet leurs provisions,

chacun consomme ses vivres ; et, à ceux qui hasardent quelques observations, ils répondent : « Nous ne pouvons attendre. » — « N'avez-vous donc pas des maisons pour manger et pour boire ? ou méprisez-vous l'église de Dieu ? et faites-vous honte à ceux qui n'ont rien ? » La dose de charité que Paul est réduit à demander d'eux n'est certes pas grande : « C'est pourquoi, mes frères, quand vous vous assemblez pour manger, attendez-vous l'un l'autre. Et si quelqu'un a faim qu'il mange en sa maison, afin que vous ne vous assembliez pas pour votre condamnation. Touchant les autres points, j'en ordonnerai quand je serai arrivé. » (1 Cor. XI, 33-34.)

L'apôtre devient plus sérieux encore quand il est question de la profanation des saints mystères de l'eucharistie, en renvoyant aux nombreux cas de maladie qui ont éclaté dans le troupeau depuis qu'ils prennent le pain et le vin de la cène sans distinguer le corps du Seigneur : « Et c'est pour cela que plusieurs sont faibles et malades parmi vous, et que plusieurs dorment. » (1 Cor. XI, 30.) Combien d'entre eux ont mangé et bu leur condamnation, sont devenus malades et faibles, sont tombés et morts ! Un avertissement de ce genre était fait pour rendre sobres ceux qui avaient, déjà pris de vin, tendu une main tremblotante vers la coupe du Seigneur, ou qui avaient désiré le corps de Christ pour apaiser leur faim, sans avoir aucun désir intérieur de celui que le pain symbolise.

En finissant, l'apôtre résout avec la même supériorité la délicate obligation de ramener à l'ordre, dans les réunions, les prétendues manifestations du Saint-Esprit. Pour mettre à nu la concurrence ambitieuse des divers membres qui se trouve à la base de tous ces désordres, il leur rappelle avec une fine ironie la fable bien connue de Ménénus Agrippa. (1 Cor. XII, 12-27.) Puis il donne une description si évidemment humoristique de tous ces désordres, que ceux qui jusque-là avaient regretté de n'avoir jamais éprouvé d'impulsions à parler ce langage extatique, ne pouvaient manquer de sourire en silence, en voyant flageller si vigoureusement ces prophètes orgueilleux qui aimaient tant à se prélasser. (1 Cor. XII, 15-20.) L'apôtre en effet, au lieu de s'arrêter, plein d'étonnement, devant cette

effusion nouvelle du Saint-Esprit ; au lieu de joindre les mains et de prononcer des paroles d'édification, crie plutôt au troupeau : « Mes frères, ne soyez pas des enfants en intelligence !.. Si je viens à vous, et que je parle des langues inconnues, que vous servira cela ?... Si donc toute l'église s'assemble en un corps, et que tous parlent des langues étrangères, et qu'il entre des gens du commun ou des infidèles, ne diront-ils pas que vous êtes hors de sens ? » (1 Cor. XIV, 6-23.) L'apôtre ne craint donc pas de les soumettre à une douche de froide ironie, en vue d'aider la saine raison à reprendre le dessus. Il y a également des directions qui devaient avoir tout naturellement pour effet de faire battre en retraite ces bruyantes manifestations extatiques. Deux, trois personnes tout au plus devaient parler en langues dans une réunion, et cela seulement s'il y avait quelqu'un pour interpréter ce que les autres disaient en balbutiant : « Que s'il n'y a point d'interprète que cet homme se taise dans l'église, et qu'il parle à soi-même et à Dieu » (1 Cor. XIV, 28,) « car autrement tu peux fort bien rendre grâces, mais un autre n'en est pas édifié. » (XIV, 17.)

Les directions ne sont pas moins catégoriques au sujet des prophètes, qui en parlant tous à la fois et en disputant à qui aurait la parole, avaient troublé la paix de la réunion. Que ferait l'apôtre ? Désignerait-il des orateurs privilégiés pour chaque réunion ? Accorderait-il à chacun un temps déterminé ? Pour ne pas paralyser la vie de l'église il choisit un moyen terme. Deux ou trois orateurs prendront la parole chaque soir, mais lorsqu'une révélation sera accordée à celui qui est assis, le premier devra se taire et céder la parole. Que si quelqu'un prétend que le Saint-Esprit ne se laisse pas contenir de cette façon-là, l'apôtre lui répond : « Les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes, car Dieu n'est point un Dieu de confusion, mais de paix. » (XIV, 32, 33.) Paul s'engage peu dans les questions débattues par les prophètes. Il a envoyé Timothée à Corinthe pour leur dire comment il enseigne dans toutes les églises. Il ne croit nécessaire de s'expliquer qu'au sujet de la controverse concernant le corps ressuscité, car dans aucun cas il ne veut être tenu pour responsable des doctrines spiritua-

listes que les disciples d'Apollos ont propagées dans le troupeau. Il est évident que l'apôtre tient à bien établir qu'il n'y a pas la moindre chose qui autorise à regarder l'opinion de ces libres penseurs comme un fruit de son évangile. Le rapport immédiat de tous les travaux de sa vie avec le nouvel ordre de choses n'éclate jamais plus fortement que quand Paul assure que « si nous n'avons d'espérance en Christ que pour cette vie seulement, nous sommes les plus misérables de tous les hommes, ... Si j'ai combattu contre les bêtes à Ephèse, par des vues humaines, quel profit en ai-je ? si les morts ne ressuscitent point, mangeons et buvons, car demain nous mourons. » (XV, 19-23.) Il est également touchant de voir comment pour l'apôtre la certitude de vivre un jour dans un corps spirituel se rattache à l'oppression qu'il a dû subir depuis qu'il se traîne avec le corps actuel, faible et maladif. Il dira plus tard, revenant sur cette question : « Car nous savons que si notre habitation terrestre de cette tente est détruite, nous avons un édifice qui vient de Dieu, savoir une maison éternelle dans les cieux, qui n'est point faite de main. Car c'est aussi pour cela que nous gémissons, désirant avec ardeur d'être revêtus de notre domicile, qui est du ciel, ... car nous qui sommes dans cette tente, nous gémissons étant chargés... » (2 Cor. V, 1-4.) Le poids du fini est ici aussi ce qui lui prouve la nécessité du ciel. A l'appui de ce fait immédiat de conscience, il avance encore diverses raisons : il n'y a point de pure vie de l'âme sans un corps ; d'après les lois générales du développement, les organes les plus délicats ne viennent qu'après les plus grossiers ; de même que notre corps actuel a été formé à l'image du premier Adam, nous devons avoir un second corps, à l'image de l'Adam céleste. Quant à celui qui serait disposé à douter de la possibilité d'un pareil corps entièrement nouveau et d'un tout autre genre, Paul le rend attentif au fait suivant : De même que dans la période actuelle chaque créature a son propre corps et chaque corps la gloire qui lui est propre, et — invitant ses lecteurs à élever avec lui les yeux vers le ciel de l'Ionie pendant la nuit, que tant de milliers de personnes ont déjà admiré, — de même que chaque étoile a son éclat particulier

(il fait allusion au croissant de la lune dont tant de mythes et de chants de l'Asie mineure célèbrent la douce lumière, contrastant avec l'éclat du soleil), ainsi chaque corps a aussi sa gloire, ainsi brilleront les justes dans le royaume de leur Père. Il ne manque pas de les rendre attentifs à l'inconséquence de ceux qui, tout en niant la résurrection des fidèles, n'en prêchent pas moins celle de Christ. A la vérité, les adeptes d'Apollon savaient raconter du Logos devenu chair bien des choses qui ne s'appliquaient pas aux autres hommes, mais Paul n'entend pas être rendu responsable de ces spéculations. La doctrine de la résurrection faisait partie des premières choses qu'il avait annoncées à Corinthe (1 Cor. XV, 3), et il accuse fortement son accord sur ce point avec les docteurs de la Palestine. « Soit donc moi, soit eux, nous prêchons ainsi, et vous l'avez cru ainsi. » (XV, 11.)

Il n'est pas rare de voir des ouvrages qui exercent une grande influence pendant des siècles manquer le but immédiat qu'ils ont en vue. Parmi les nombreux récits de compositions immortelles des maîtres, repoussées avec dédain et ingratitude par ceux qui les avaient commandées, on pourrait ranger l'histoire de la réception qui fut faite de la première épître aux Corinthiens. Le troupeau avait réclamé les conseils de l'apôtre, mais nullement ses réprimandes et ses reproches. Au plus fort de la haute opinion que les Corinthiens, entourés de tous les docteurs et chefs de parti imaginables, s'étaient formée d'eux-mêmes, ils se sentirent fort blessés en voyant que la nouvelle lettre de l'apôtre était encore plus vive et plus sévère que celle à laquelle ils avaient répondu récemment. Les choses se passèrent comme c'est ordinairement le cas dans de pareilles réunions; il fallut bien subir les répréhensions, puisqu'on ne pouvait faire autrement, mais on opposa, dans la pratique, une résistance d'autant plus malicieuse à ce qui était réclamé.

Parmi ces exigences de saint Paul, il en est deux dont nous n'avons pas encore parlé. Il avait demandé d'abord que la discipline fût exercée à l'égard d'un membre de la congrégation tout à fait indigne; il avait réclamé ensuite une participation à la collecte qui se faisait dans l'Asie mineure pour les frères de

Jérusalem. Sur ces deux points il s'éleva une vive lutte dans laquelle les Corinthiens déployèrent les sentiments les plus hostiles.

Nous avons montré par divers traits où en était la moralité de beaucoup des membres du troupeau. Les habitudes de désordre moral étaient trop profondément enracinées dans la cité de Vénus Aphrodite pour que la prédication de l'apôtre eût pu les faire disparaître dès le début. Au contraire, l'évangile de Paul, que le royaume de Dieu ne consistait ni en jeûnes, ni en usages extérieurs, les Corinthiens l'appliquèrent aux rapports des sexes, entendant par là que toute satisfaction des besoins naturels était, du point de vue du christianisme, aussi indifférente que la nourriture et la boisson. Le besoin de résister aux exagérations des esséniens, déclarant que les fonctions physiques étaient en elles-mêmes un péché, pouvait aisément conduire à cet extrême opposé, tandis que Paul séparait rigoureusement tout ce qui appartenait au domaine de la chair, de la vie de l'esprit qui provient d'un monde différent. Mais plus ces désordres se rattachaient étroitement à ses principes dualistes, plus il était révolté de l'abus qu'on faisait de sa solution : *Tout m'est permis*. Il y oppose cette parole décisive : « Toutes choses me sont permises, mais toutes choses ne conviennent pas. Les viandes sont pour l'estomac, et l'estomac est pour les viandes.... Mais le corps n'est point pour la fornication, mais pour le Seigneur... Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit ?... » (1 Cor. VI, 12-20.)

Là où de pareils principes avaient cours, Paul ne pouvait pas s'en tenir à de simples réprimandes. Déjà lors de sa dernière visite, il avait menacé de ne plus garder aucun ménagement dans le cas où les choses n'iraient pas autrement lors de son retour à Corinthe. (2 Cor. XIII, 3.) Nous comprenons ce qu'il entend par la verge et l'esprit de colère (1 Cor. IV, 21), en voyant comment il réalise sa menace. Il avait fait pressentir un châtiment miraculeux. Or il s'était passé dernièrement un fait d'une nature tellement révoltante que l'apôtre ne pouvait tarder de prendre sa menace au sérieux. Un chrétien de Corinthe vivait maritalement avec sa propre belle-mère et cela

encore du vivant du père qui mettait à la chose la plus vive opposition (2 Cor. VII, 12), sans que l'église eût jugé bon de mettre un terme à ce scandale. (1 Cor. V, 1-13.) Si le libertinage des Corinthiens était déjà une occasion de scandale pour les autres églises chrétiennes, ce dernier fait était un sujet d'opprobre devant toute la population païenne ; celle-ci pouvait être conduite à porter les jugements les plus sévères sur la valeur morale de la secte nouvelle. L'apôtre, en effet, rappelle avec raison que de tels faits inspirent de l'horreur aux païens eux-mêmes. De la hauteur qui dominait Corinthe on pouvait toujours voir le rocher en bas duquel Hippolyte s'était précipité en revenant de Trésène, parce que la simple accusation d'avoir commis un crime de ce genre avait suffi pour lui troubler l'esprit, tandis que de son côté la reine d'Athènes, qui n'était coupable qu'en pensée, s'était pendue lorsqu'elle avait vu que son amour pour son fils était trahi. Dans de telles circonstances l'apôtre était tenu de prononcer la parole qui irrita tellement les Corinthiens : « On entend dire de toutes parts qu'il y a parmi vous de l'impudicité, et même une telle impudicité, qu'entre les gentils il n'est point fait mention de semblable. » (1 Cor. V, 1.) Nous ignorons quelle était cette nouvelle Phèdre qui avait pris ce chrétien dans ses filets ; toutefois elle ne peut avoir appartenu à la congrégation puisque saint Paul n'étend pas son châtiment jusqu'à cette personne. Le pécheur et ce mari déshonoré faisaient au contraire partie de l'église. (2 Cor. VII, 12.) Sans doute on est porté à se demander pourquoi donc un si grand pécheur fait partie de l'église, pourquoi il s'expose aux répréhensions de l'apôtre ? pourquoi ayant le sentiment de sa faute il s'expose à entendre dénoncer tous les soirs contre lui les terreurs du jugement qui approche ? Mais ce n'est pas là l'unique exemple de ce genre. Il est des natures profondément plongées dans la sensualité et dans la vie charnelle, qui, sans pouvoir se tirer du marais fangeux dans lequel elles sont prises, éprouvent un vif sentiment de dépendance et attendent que l'église vienne à leur aide contre leur impuissance morale, contre leurs remords de conscience et contre une espèce de paralysie morale. Le pécheur en question doit être tombé dans

un énervement de ce genre ; car lorsque Paul a porté son mystérieux jugement, le condamné ne résiste pas ; il fond en larmes ; il est en proie à la plus grande tristesse. (2 Cor. II, 7.) Il y avait donc chez lui encore plus de faiblesse que de méchanceté. Ce qui le montre déjà, c'est que la congrégation lui avait servi de garant et avait même pris sa défense contre Paul. (2 Cor. II, 7-11.) Il faut également qu'il y eût eu quelque chose de particulier dans la position du père blessé. La congrégation reproche en effet à Paul d'avoir pris parti. L'apôtre n'avoue pas seulement que les communications des Corinthiens justifient l'église, mais il se défend résolûment d'avoir voulu lui-même prendre parti pour un bord plutôt que pour l'autre.

Mais il est des crimes pour lesquels aucune législation n'admet de circonstances atténuantes. L'affaire de l'incestueux était du nombre : Paul devait se prononcer. S'il avait renvoyé les intéressés aux tribunaux, les fonctionnaires de Gallien auraient condamné le fils à la mort ou à la déportation ; la femme aurait été exilée. Mais justement l'apôtre ne voulait pas que les membres des églises se fissent rendre justice par les païens. Que s'il interrogeait la loi juive, elle était précise ; dans trois passages elle réclame l'expulsion du coupable du sein de l'église. (Lév. XVIII, 8 ; XX, 11 ; Deut. XXVII, 21.) Aussi est-ce avec la parole même de cette loi que saint Paul dénonce le châtement : « Chassez le méchant du milieu de vous. » (Deut. XVII, 7 ; 1 Cor. V, 13 ; I, 2.) Il porte cette sentence en se disant bien que Dieu, qui tient dans sa main la vie et la mort, saura l'exécuter sans le concours des hommes. « Mais moi, étant absent de corps, » telle est la sentence un peu obscure, « mais présent en esprit, j'ai déjà ordonné comme si j'étais présent, touchant celui qui a ainsi commis une telle action. Vous et mon esprit, étant assemblés au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, j'ai, dis-je, ordonné, par la puissance de notre Seigneur Jésus-Christ, qu'un tel homme soit livré à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur Jésus. » (1 Cor. V, 3-6.) Un terme était fixé à la congrégation pour l'exécution de cette sentence. Les fêtes de Pâques approchaient. D'ici là le levain devait être enlevé, afin que le trou-

peau célébraît Pâques avec les pains sans levain de la sincérité et de la vérité. (1 Cor. V, 6-8.) L'apôtre avoue qu'il ne lui a pas été facile d'écrire de ce style. Il comptait sur la conversion du pécheur, écrit-il plus tard (2 Cor. II, 2); il a voulu éprouver la congrégation, s'assurer de son obéissance. (2 Cor. II, 8; VII, 12.) Ce n'est non plus qu'au milieu d'une grande douleur et des plus vives angoisses de cœur, en fondant en larmes, qu'il a écrit ces choses, afin de n'avoir pas à en verser de nouvelles quand il se rendrait à Corinthe, la présence rendant tout plus émouvant. (2 Cor. II, 3.) Cette répréhension n'en demeurerait pas moins une démarche inquiétante. Une sentence de ce genre devait écraser le pécheur qui n'avait cessé de placer sa confiance dans le troupeau, en dépit des regards sévères qu'il avait dû plus d'une fois rencontrer. Si c'était déjà une chose terrible que d'entendre de ses propres oreilles une sentence de ce genre, à laquelle il se s'attendait peut-être pas, le fait était d'autant plus effrayant dans une époque où, du reste, comme nous l'avons vu, de nombreuses maladies et des cas de mort éclaircissaient les rangs des fidèles.

De fait, cette nouvelle bouleversa à tel point le pécheur que plusieurs personnes craignirent de le voir succomber à sa douleur. (2 Cor. II, 7.) Comme les uns trouvaient la sentence trop sévère; que d'autres renvoyaient à l'apôtre même l'essai d'une pareille puissance miraculeuse; que plusieurs prétendaient qu'il avait pris parti pour le père, peut-être parce que celui-ci était de ses adeptes, il s'éleva une discussion des plus vives sur l'exécution de l'ordre de Paul, ce qui assura au coupable un long temps de répit. Plus tard seulement la majorité lui infligea une punition qui parut d'ailleurs lui être assez sensible. (2 Cor. II, 7.) — On ne sait si une minorité demandait que le coupable fût réellement livré à Satan. Ce qui est sûr c'est que, dès le début, un fort parti, dans le troupeau, se révolta contre la demande de l'apôtre; au lieu de l'incestueux ce fut Paul qui dut prendre place sur la sellette. N'était-il pas en effet ce vieux Saul qui s'était écrié avec passion à l'occasion d'Etienne : « Chassez le méchant du milieu de vous, » et qui avait assisté à la lapidation du saint? Ne continuait-il pas à marcher selon la

chair et à faire usage d'armes charnelles ? (2 Cor. X, 2, 3.) D'un autre côté, n'était-il pas trop commode, au lieu de venir lui-même exécuter la sentence, de passer à d'autres ce beau miracle à accomplir ? (2 Cor. X, 10.) Après tout, cette grande menace n'est-elle pas vaine ? A-t-il donc bien réellement ce pouvoir ou ne s'en vanterait-il que parce qu'il est éloigné de Corinthe ? (2 Cor. X, 8, 9.) Qu'il vienne seulement et qu'il fasse l'essai de son pouvoir d'accomplir des miracles, au lieu d'effrayer les gens par des épîtres. (2 Cor. XIII, 3-10 ; X, 9.) Bien loin de prendre des mesures contre le pécheur, on avait peut-être pris la résolution d'insister sur une de Paul, pour qu'il mît lui-même à l'épreuve Christ qu'il faisait parler par sa bouche. Toute la lutte avait abouti à mettre en question l'apostolat de Paul.

On comprend sans peine qu'une opposition de ce genre ne pouvait en rester à refuser obéissance à un ordre, reconnu plus tard comme trop sévère par l'apôtre lui-même, mais qu'on devait en venir de suite à mettre en suspicion ce docteur gênant. Une seconde occasion était fournie par la demande que Paul avait faite aux Corinthiens de s'intéresser à la collecte qui se faisait dans les congrégations de l'Asie mineure et spécialement dans celles de la Galatie. (1 Cor. XVI, 1.) Les Corinthiens avaient déjà montré des dispositions à participer à cette bonne œuvre, mais quand Tite voulut exécuter la chose, la mauvaise humeur, provoquée par l'épître, ne manqua pas de se donner carrière. Paul ne les avait pas invités à prendre part à la chose par la même raison évidemment qui l'avait empêché de rien leur demander pour ses propres frais de voyage : il connaissait trop bien leur nature soupçonneuse. (2 Cor. XI, 12.) Ils s'étaient imposés eux-mêmes en grands vantards qu'ils étaient. (1 Cor. XVI, 1 ; 2 Cor. VIII, 10 ; IX, 2.) Maintenant donc, la première ardeur passée, ils se trouvaient engagés par leur promesse. Il va sans dire que la ruse de Paul pouvait seule les avoir fait tomber dans ce piège. Ils ne pouvaient revenir en arrière ; ils ne voulaient pas donner leurs contributions ; dans l'attitude de dupes, ils étaient tous disposés à reprocher à Paul ses machinations, ses ruses et ses finesses. — « Ainsi donc,

dit-il, en se raillant, comme je suis rusé, je vous ai pris par finesse. » (2 Cor. XII, 16.) Cela nous explique aussi pourquoi, dans les deux lettres suivantes, Paul en appelle d'une manière si expresse au témoignage de sa conscience, en déclarant qu'il marche dans la sainteté et dans la pureté, et non dans une prudence charnelle (2 Cor. I, 12), ajoutant qu'il a entièrement rejeté les choses honteuses que l'on cache, ne marchant point avec ruse (2 Cor. IV, 11), s'efforçant de se montrer aussi clairement aux hommes que son cœur est à nu sous le regard de Dieu. (2 Cor. V, 11.)

Mais les adversaires n'en restèrent pas là. Pour si étrange que la chose puisse paraître, il est hors de doute que Paul doit se justifier de l'accusation d'avoir recherché ses propres intérêts. « Ai-je donc fait mon profit de vous par aucun de ceux que je vous ai envoyés ? Vous ai-je exploités en vous envoyant Tite ? Et Tite a-t-il fait son profit de vous ? N'avons-nous pas, lui et moi, marché d'un même esprit ? N'avons-nous pas marché sur les mêmes traces ? » (Cor. XII, 16.) Il faut de toute nécessité se transporter au milieu des petits intérêts des membres de cette église pour comprendre des accusations de cette nature. Rien de surprenant que ces ouvriers, ces manœuvres, qui souvent vivaient de fraude dans cette ville de commerce, se disent que quand on remue de l'argent il en reste toujours quelque chose aux doigts. (2 Cor. VII, 1 ; VIII, 20 ; XII, 17-18.) De sorte que la plus sotte des accusations leur faisait l'effet d'être la plus plausible. Ils croient avoir enfin deviné pourquoi Paul s'est tant inquiété de Corinthe et pourquoi il s'est imposé tant de souffrances et tant d'efforts dans la lutte avec ceux de la synagogue : c'était pour lui une affaire d'argent. C'était là un motif qu'ils étaient fort bien placés pour comprendre. Et comme il avait su s'y prendre habilement !!! Présent à Corinthe, il s'était gardé de demander le moindre sesterce ; une fois parti, il envoie Tite pour réclamer de grosses sommes ! (2 Cor. XII, 16.) Du moment où l'on prenait les choses par ce côté-là, il n'était pas difficile de trouver des personnes auxquelles Paul avait fait tort, qu'il avait même ruinées. (VII, 2.) Il se peut que les Corinthiens n'eussent pas entendu donner

des sommes aussi fortes que celles qu'ils voyaient donner par d'autres congrégations ; si bien qu'ils se regardaient comme ruinés. Il se peut aussi que tels et tels, bien disposés d'ailleurs, eussent trop donné au premier moment, et bien qu'ils ne se fussent pas repentis de leur générosité, les autres, les adversaires, n'en croyaient pas moins bien savoir que Paul les avait ruinés. Cette hypothèse permet seule de comprendre la déclaration de l'apôtre : « Nous n'avons fait tort à personne, nous n'avons corrompu personne, nous n'avons pillé personne. » (VII, 2.) Il va bien sans dire que cette accusation ne pouvait pas se soutenir un seul instant. Mais il fallait bien que la confiance dans le caractère de l'apôtre eût été fortement ébranlée auprès de ces hommes soupçonneux et remuants ; sans cela on n'aurait pas osé lancer des accusations de ce genre.

C'est ainsi que l'ivraie semée à pleines mains par les judaisants, semblait enfin prospérer à merveille. Paul était mal placé pour intervenir ; Apollos s'était laissé détourner de rentrer à Corinthe ; il ne restait plus qu'à tourner les yeux vers Jérusalem pour voir si les apôtres établis dans cette ville consentiraient à se mêler de ces circonstances si pénibles. Si la liberté du christianisme à la saint Paul avait abouti au libertinage le plus grossier, les plus aveugles ne devaient-ils pas comprendre combien la discipline de la loi était indispensable ? Les représentants de ce point de vue-là ne manquaient pas. Déjà dans sa première épître, Paul y avait fait allusion en passant, disant qu'ils contestaient son apostolat sous prétexte qu'il n'avait pas vu le Seigneur Jésus. (1 Cor. XI, 1.) Le fait que ces judaisants se faisaient entretenir par le troupeau, tandis que Paul s'en abstenait, leur avait paru une preuve que celui-ci était le premier à sentir qu'il n'était pas apôtre. Comme ces gens qui niaient son apostolat étaient étrangers, Paul n'attachait pas grande importance à leur dire, s'en remettant à cette simple considération : « Si je ne suis pas apôtre pour d'autres, je le suis du moins pour vous qui êtes le sceau de mon apostolat. » Mais en cela il avait mis trop de confiance en ses Corinthiens ; il devait apprendre par expérience qu'à Corinthe on était taxé d'après les prétentions qu'on élevait soi-même. (2 Cor. XI, 21.)

Ces « autres » dont l'apôtre supposait évidemment qu'après avoir établi leur droit de manger de la vigne qu'ils avaient plantée et du troupeau qu'ils avaient nourris, ils s'en iraient plus loin, étaient au contraire restés. Non-seulement ils continuaient à pratiquer leur système d'exploitation, au grand dommage du développement de l'église, mais ils s'étaient établis comme les esprits dirigeants et les meneurs. (2 Cor. XI, 19-20.) C'est de leur bord que partit essentiellement l'opposition nouvelle qui surgit à Corinthe. C'est pour cela qu'il est indispensable de bien se rendre compte de la personnalité de ces chefs de parti. Il est hors de doute qu'ils sont venus du dehors. (2 Cor. X, 13-17.) De ce qu'ils disent sur leur compte, il résulte qu'ils étaient eux-mêmes hors d'état de fonder des églises, mais ils se vantent outre mesure du travail d'autrui. Paul trouve risible non-seulement leur manière de se recommander eux-mêmes, mais aussi leur habitude de se comparer les uns aux autres, de sorte que l'église, apprenant l'éloge de chacun par la bouche des autres, se trouve pleine de leurs louanges et du récit de leurs hauts faits. « Ils ont été partout, » il est seulement dommage que partout aussi ils aient été précédés par d'autres qui ont fait le travail dont les derniers venus sont maintenant si fiers. Leur mission est donc non pas de prêcher l'Évangile mais d'en vivre : ils se vantent d'être les colporteurs de l'Évangile, comme dit sarcastiquement saint Paul, seulement leur marchandise est loin d'être des meilleures. (2 Cor. II, 17.) Ils ne laissent ignorer à personne d'où ils sont venus. Bien mieux, un des titres sur lesquels ils fondent leurs droits à dominer sur le troupeau est d'être de vrais Hébreux (2 Cor. XI, 22), n'ayant point perdu leur prestige comme peuple de Dieu par le fait d'être nés dans la diaspora, des Israélites « desquels sont l'adoption, la gloire, les alliances, l'ordonnance de la loi, le service divin et les promesses. » (Rom. IX, 4.) Enfin ils appartiennent à la semence d'Abraham à laquelle seulement le salut messianique est garanti. (IX, 7 ; XI, 1.) Ces judaïsants affectent donc de prendre, à l'égard de l'église grecque de Corinthe, exactement la position que la synagogue adoptait à l'égard des païens croyants. En qualité d'Israélites ils sont des

médiateurs nés du royaume messianique qui approche ; c'est à ce titre qu'ils condescendent à tendre la main aux Grecs qui, sans leur intervention, seraient perdus. Mais en retour ils exigent ce respect avec lequel le prosélyte de la porte baisait le bout de la robe du rabbi. C'est là ce besoin d'asservir, de dominer, de frapper au visage dont parle ici saint Paul, comme dans l'épître aux Galates. (2 Cor. XI, 20 ; Gal. II, 4.) Mais la multitude aime à être menée ; elle éprouve un besoin intérieur de porter la queue traînante des prêtres et des docteurs et d'abdiquer, alors qu'elle s'imagine se débarrasser par ce moyen du fardeau du péché. « Vous souffrez volontiers les imprudents, s'écrie Paul avec surprise, quoique vous soyez sages. Même si quelqu'un vous asservit, si quelqu'un vous mange, si quelqu'un prend votre bien, si quelqu'un s'élève sur vous, si quelqu'un vous frappe au visage, vous le souffrez. Je le dis avec honte, j'ai été trop faible. » (2 Cor. XI, 19-21.) A la vérité ce n'est pas uniquement à cause de leur descendance d'Israël que leurs admirateurs en font si grand cas ; ils ont à cœur un privilège, auquel Paul fait souvent allusion et que cependant il ne peut jamais désigner directement. Ils se vantent de quelque chose « d'extérieur » (2 Cor. V, 12 ; X, 7 ; XI, 18 ; Gal. II, 6), dont ils prétendent que saint Paul serait privé. Nous ne saurions point en quoi ce privilège extérieur consiste si nous n'entendions l'apôtre dire occasionnellement : « même, quoique nous ayons connu Christ selon la chair, toutefois nous ne le connaissons plus ainsi maintenant. » (2 Cor. V, 16.) C'est donc cet unique avantage qui les place si haut au-dessus de l'apôtre. Ils ont vu Christ, ce n'est pas le cas de Paul. Il est vrai, l'apôtre est placé à un point de vue duquel ce grand privilège perd toute valeur. Avec Golgotha, dit-il, le passé a disparu avec tous les privilèges personnels, de sorte que chacun ne vit qu'en Christ ressuscité. Par conséquent nous ne connaissons plus personne selon la chair, et si quelques-uns de nous ont eu ce privilège d'avoir connu Christ selon la chair, il a disparu, car en Christ nous sommes devenus une nouvelle créature. « Les choses anciennes sont passées, voilà toutes choses sont devenues nouvelles. » (2 Cor. V, 15-17.) De sorte

qu'il ne sait plus voir aucune différence entre lui et eux. « Vous regardez à l'extérieur, dit-il à l'église avec l'accent du reproche. Si quelqu'un se confie en soi-même d'être à Christ, qu'il pense encore cela en soi-même que, comme il est à Christ, nous aussi nous sommes à Christ. » (2 Cor. X, 7.) « Nous sommes à Christ et Christ à Dieu, » avait-il déjà écrit dans sa première épître. (III, 22.) Déjà alors il avait opposé à la connaissance du Sauveur pendant sa vie terrestre la contemplation du glorifié. « Ne suis-je pas apôtre ? N'ai-je pas vu notre Seigneur Jésus-Christ ? » (IX, 1.) Alors, comme aujourd'hui, il s'en est référé à sa vision et au fruit de son travail. (1 Cor. IX, 1-3 ; XV, 8 ; 1 Cor. XI, 23 ; XII, 10.) Tout cela pouvait être suffisant pour l'apôtre. Mais pour la conscience chrétienne ordinaire c'était pourtant un fait d'une grande importance d'être en mesure de parler comme témoin oculaire des scènes de Capernaüm, de Césarée, de Béthanie ; de pouvoir raconter ce que Jésus avait dit du haut de la barque, comment il avait guéri les démoniaques, fait son entrée à Jérusalem, rendu le dernier soupir sur Golgotha ; ou d'être réduit, comme saint Paul, à prêcher un évangile caché (2 Cor. IV, 3), cette doctrine obscure de la justification par la foi. On ne comprend que trop aisément que la multitude se tournât de préférence vers ces témoins oculaires du Seigneur. Ne sommes-nous pas toujours disposés à nous représenter comme entouré d'une certaine auréole de gloire chacun de ceux qui faisaient partie de cette multitude privilégiée à laquelle la parole vivante du Sauveur fut adressée ? Mais tous ceux qui l'entendirent ne crurent pas et tous ceux qui crurent ne devinrent pas meilleurs. Ceux qui intriguent là, à Corinthe, font également partie de ces personnes privilégiées ; ces souvenirs-là sont les plus précieux de leur vie ; mais ce qui était autrefois véritablement de l'enthousiasme est devenu une industrie. Ils s'enorgueillissent de l'Evangile, dit saint Paul. Comme ils étaient près de tomber dans toutes ces aberrations qu'il leur représente ! Ce n'est pas assez que, fiers de s'appeler chrétiens, ils prétendissent avoir en quelque sorte le monopole de Jésus ; mais ils passaient aisément du témoignage qu'ils

avaient partout rendu à ce qu'ils avaient fait : c'est ainsi qu'ils en venaient à se prêcher eux-mêmes, et non pas Christ.

Les grands voyages missionnaires qu'ils ont faits deviennent l'objet de leurs harangues (2 Cor. XI, 15) ; ils vont même jusqu'à se vanter de choses que personne en ce moment ne constate en eux (XI, 12), et d'autres encore qui, par leur nature, échappent à tout contrôle. (XII, 6.) Voilà pourquoi Paul est obligé de s'exprimer comme il le fait. (XII, 1-5.) Mais, par suite du point de vue auquel se trouvait placée la grande majorité de la congrégation, ces récits fanfarons de voyages missionnaires trouvèrent bientôt plus d'écho que n'avaient fait, quelque temps auparavant, les discours séduisants du frère Apollos. On ne se contentait pas de tolérer leurs prétentions, mais on était satisfait de leur voir prendre en main la direction de la congrégation. (XI, 20.) Ici, comme en Galatie, le principal souci des judaïsants, c'est d'exclure l'apôtre de sa propre église. Comment une personne n'ayant pas vu Jésus, pouvait-elle annoncer le véritable Evangile ? Comment peut-il prétendre être apôtre, vu que le collège apostolique de Jérusalem, après le départ de Judas, s'est complété par le choix d'une personne qui avait été avec Jésus depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'aux derniers moments de l'apparition du ressuscité ? (Act. I, 21, 22.) Au surplus, quelle espèce d'apôtre pouvait donner cet homme faible, sans aucun extérieur (2 Cor. IV, 7), atteint de maladies repoussantes (IV, 10 ; XII, 7-10), souvent hors de lui, qui de plus est malade d'esprit (V, 13), et par conséquent éminemment passionné, privé de cette paix divine, de cette patience et de cette fermeté qui sont les traits caractéristiques d'un véritable apôtre ?

Pour des gens nourrissant de telles dispositions hostiles, l'affaire de l'incestueux offrait une excellente occasion de ruiner l'autorité de l'apôtre. Il est certain que c'est de ce bord-là que partent les bruits que Paul n'est pas en état d'exercer ce pouvoir dont il s'est vanté à l'égard de l'incestueux. (X, 7-10.) De sorte qu'ils réclament, d'une part, que Paul fasse ses preuves, en fournissant ces démonstrations d'esprit et de puissance qui légitiment un apôtre ; d'autre part, ils exécutent la résolution

générale du troupeau, d'inviter un des grands apôtres à se rendre à Corinthe pour qu'il décide sur les lieux qui possède le véritable Evangile, la vraie prédication, l'Esprit de Dieu authentique. Il s'agissait d'une personnalité à laquelle Paul lui-même ne pût refuser la connaissance de l'Evangile et la possession de l'Esprit. Il ne pouvait voir sans inquiétude l'arrivée d'un tel personnage, vu que, par suite de l'état des esprits, cette invitation devait lui produire l'effet d'un nouveau tour des adversaires.

Il se peut que le châtiment de l'incestueux ait été différé, parce que les uns comptaient toujours sur l'arrivée de Paul, tandis que les judaïsants attendaient l'homme convenable « qui était en route. » (XI, 4.) Or, comme Ephèse était plus rapprochée que Jérusalem, on conçoit que Paul ait été informé de la tournure nouvelle des choses avant l'arrivée de celui qu'on attendait; c'est dans les quatre derniers chapitres de la seconde épître aux Corinthiens qu'il répond à ces indignes intrigues.

Il accepte l'éventualité d'avoir à accomplir un miracle pour châtier l'incestueux, mais il admet aussi que la chose puisse tourner contre lui, dans le cas où la vérité ne serait pas de son côté. En tout cas la congrégation n'a nul droit de réclamer ce miracle comme preuve de son apostolat : « Examinez, éprouvez-vous vous-mêmes ! » crie-t-il aux personnages insolents qui doutent de lui. Pour ce qui est des autorités qu'on lui oppose, il distingue entre les grands apôtres de Jérusalem et les faux apôtres, les mauvais ouvriers auxquels il dit vertement leur fait. (2 Cor. XI, 13-20; X, 12-18; I, 19.) Quant aux premiers, si celui qui doit venir leur apporte un autre évangile, les Corinthiens feront bien de le recevoir, car il est loin de contester l'autorité des gens de Jérusalem; toutefois il est pleinement convaincu qu'il n'en sera pas ainsi. (XI, 4-6.) Sous ce rapport-là il peut donc attendre avec confiance la réalisation du plan qu'ils ont formé. Il ne craint qu'une chose, c'est que ce nouveau culte de l'homme ne détourne l'église de Christ son maître, et, quant à lui, son ambition serait de les présenter au Seigneur Jésus comme une vierge chaste. (XI, 2.) Que les ad-

versaires chantent leur propre gloire ou celle des grands apôtres, il n'a pas à pâlir, lui, plus devant les uns que devant les autres. C'est à la vérité une folie de se vanter soi-même, comme le font les autres, mais si les Corinthiens y tiennent absolument, il se vantera, lui aussi, non pas de ses grandes œuvres, mais de ses faiblesses. C'est alors que Paul déroule à leurs yeux le long catalogue de toutes les souffrances, de toutes les avanies qu'il a endurées pour le nom de Christ. (XI, 22-30.) A cela viennent s'ajouter ses préoccupations incessantes pour le bien de toutes les églises. — Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, lui répondent les adversaires : nous avons vu Christ et ce n'est pas ton cas. — C'est alors que, poursuivi l'épée dans les reins et poussé au pied du mur, saint Paul se résigne à leur laisser entrevoir tout un côté mystérieux de sa vie, en leur parlant des visions dont il a été favorisé. C'est avec répugnance, à son corps défendant, qu'il fait cette révélation ; aussi, après s'être exécuté, s'écrie-t-il en colère : « J'ai été imprudent en me glorifiant ; mais vous m'y avez contraint ! » (XII, 1-11.) Du reste, il veut qu'il soit bien entendu que des faits de ce genre n'ont rien de concluant. Il ne veut être apprécié que d'après ce que chacun a vu et entendu en lui ; — c'était un trait sanglant à l'adresse des adversaires qui prétendaient fonder leur autorité sur des visions et des révélations dont aucun tiers ne pouvait rendre témoignage. (XII, 6.) Il passe plus légèrement sur l'accusation de manque de désintéressement, sachant fort bien que le troupeau ne peut prendre cette accusation au sérieux.

Les Corinthiens n'atteignirent pas leur fin qui était d'obtenir que Paul se rendît au plus vite à Corinthe. Il promet bien d'y faire une troisième visite, mais avant cela il veut attendre de voir l'effet que sa lettre produira. Il se serait alors rendu directement à Corinthe pour terminer tous les différends.

Il est très remarquable que cette fois encore Paul ne tient pas sa promesse. A la vérité il n'avait pas promis expressément une visite immédiate ; il l'avait fait dépendre de certaines éventualités. Mais cette façon d'écrire révolte les Corinthiens ; ils n'y tiennent plus : « Il écrit d'autres choses que celles qu'ils lisent. » (I, 13.) Les partisans eux-mêmes de l'apôtre ne savent

plus que penser ; ils sont contraints d'avouer que c'est un homme sur lequel on ne peut compter ; qu'il forme des projets selon la chair, et que chacun, suivant ses goûts, peut, à son choix, trouver en lui le *oui* et le *non*. (I, 17.)

Pendant qu'à Corinthe on attendait avec anxiété le grand jugement de Dieu, Paul avait pris la route du nord, et pour ce qui était de la grande épreuve il en était toujours à son dire : « Examinez, éprouvez-vous vous-mêmes. » Il va de soi qu'à Corinthe on était fort contrarié de voir une situation si tendue se dénouer de la sorte. Pour les adversaires la lâcheté de l'apôtre était maintenant suffisamment démontrée ; ses adeptes eux-mêmes ne savaient peut-être plus que dire.

Paul n'en avait pas moins d'excellentes raisons d'agir ainsi. Il voulait donner le temps aux passions de se calmer. Il épargnait les Corinthiens en ne se rendant pas trop tôt à leur ardent désir et en laissant au troupeau le temps de revenir à de meilleurs sentiments. S'il se fût rendu immédiatement à leur demande, une rupture était inévitable. Il aurait été contraint d'étendre à d'autres les punitions dont il avait menacé un d'entre eux ; il aurait peut-être provoqué une séparation définitive. C'est donc par égard pour eux et pour celui qui est la cause de tout le mal qu'il ne se rend pas à leur ardent désir. S'il a affligé le coupable, ce n'est en effet qu'en vue de son amendement. (II, 3.) Cette excuse-là n'était pas de nature à satisfaire le troupeau. Mais les circonstances se chargèrent d'amener la réconciliation. Paul venait de passer à Ephèse par une « épreuve » dont les Corinthiens eurent la nouvelle justement quand il leur adressa la dernière lettre qui nous ait été conservée. (2 Cor. I, 1-9.)

Huit mois s'étaient écoulés depuis le commencement des troubles. Tite avait été mieux reçu dans une seconde visite que dans la première. L'épître, d'abord si mal reçue, avait fini par produire son effet. La nouvelle des terribles souffrances de Paul à Ephèse avait peut-être contribué aussi à attendrir le cœur des Corinthiens ; il se peut qu'humainement parlant ils aient été fiers de pouvoir se réclamer d'un tel martyr ; il est fort possible que bon nombre d'entre eux se soient écriés : « Nous

sommes de Paul ! tandis que récemment ils voulaient tous être de Pierre. Quoi qu'il en soit, saint Paul sait que les Corinthiens sont du nombre de ceux qui ont demandé sa délivrance et qui prient encore Dieu qu'il soit épargné. Il y a mieux. Tite lui fait savoir tout à coup qu'il est ardemment désiré par l'église, qu'on est plein de zèle pour lui. C'est au moment où ils voient le danger d'être définitivement privés de l'apôtre qu'ils s'aperçoivent de tout ce qu'ils perdraient en lui. Le terrain étant ainsi bien préparé, les semences répandues par la première épître commencèrent à lever. Les membres du troupeau songèrent sérieusement à la nécessité de faire disparaître le mal qui leur était reproché. Chacun commença à s'excuser : on eut recours à des mesures disciplinaires contre l'incestueux. (VII, 11.) Tout est tellement changé que Paul à son tour doit les exhorter au ménagement. L'affaire de la collecte s'arrangea enfin. La domination usurpée des judaïsants venus de Palestine ne dura donc qu'un instant, mais les anciens adversaires sont toujours debout. Ce qui caractérise l'endurcissement dogmatique, c'est qu'il demeure insensible à tout sentiment moral. On maintient que Paul a manqué à sa parole, qu'il n'a pas relevé le gant. (I, 16.) La lettre qu'après des siècles personne ne peut lire sans émotion ne leur avait fourni que matière à critique et à raillerie. On avait profité du récit que Paul avait fait de ses longues et cruelles souffrances, récit à arracher des larmes à des pierres, pour insinuer au troupeau qu'il recommandait à se recommander lui-même. (2 Cor. III, 1.) Toutefois le fait qu'ils trouvent qu'il recommence à flatter les hommes est un signe que le troupeau ne suit déjà plus les adversaires. Chose curieuse, en effet, au début du christianisme, les églises valent mieux que leurs chefs de file théologiques : les manœuvres et les esclaves du port de Corinthe reviennent plutôt à de bons sentiments que ces meneurs, qui se targuent d'avoir connu Jésus selon la chair. Paul, malgré tout, sortit triomphant de l'épreuve, et il peut s'écrier avec l'accent de la joie chrétienne, qui est le ton dominant de cette âme enthousiaste, exactement comme si rien ne s'était passé : « O Corinthiens ! notre bouche est ouverte pour vous, notre cœur s'est élargi.

Vous n'êtes point à l'étroit au dedans de nous, mais vous êtes à l'étroit dans vos entrailles. Or pour nous traiter de la même manière (je vous parle comme à mes enfants), élargissez-vous enfin à notre égard. » (2 Cor. VI, 11-13.) Les Corinthiens s'élargirent en effet, les judaisants ne purent l'empêcher. Selon son habitude, l'apôtre des gentils avait surmonté le mal par le bien.

Paul se rendit à Corinthe. (Hiver 58-59.) Il y trouva tellement de repos d'esprit et de recueillement qu'il put en profiter pour exposer dans son épître aux Romains sa position à l'égard de la loi juive. A en juger d'après le ton de cette lettre, on est autorisé à croire qu'il avait pleinement réussi à triompher des opposants. Ce qui paraît confirmer cette opinion c'est que, dans l'épître aux Romains, il affirme avec plus de confiance que partout ailleurs la victoire définitive des chrétiens d'entre les gentils sur les juifs incrédules. Il est également heureux de jeter un coup d'œil sur toutes les conquêtes qu'il a faites. Etabli à Corinthe, entre les deux mers, là où abordent des vaisseaux venant de l'Angleterre et de l'Espagne à côté d'autres qui arrivent de l'Egypte et de l'Asie, saint Paul se sent de nouveau saisi de son ancien désir de visiter des pays lointains. Mais avant de donner suite à son projet de visiter l'Espagne il désire avoir une rencontre avec les frères de Jérusalem, en vue d'éviter des troubles dans le genre de ceux des cinq dernières années. Sans se dissimuler les dangers de l'entreprise, justement à cette heure (Rom. XV, 30, 31), il se décide à aller à Jérusalem. Il se rendra au centre même du terrible orage dont les conséquences se font sentir partout dans la diaspora. Mais il ne reculera pas devant un si grand danger, tant il lui paraît important, avant de se rendre dans l'Occident, d'assurer l'avenir du champ missionnaire de l'Orient. La belle collecte pour laquelle il s'était donné tant de peine semblait devoir ouvrir les voies à un accommodement. Paul n'était pas homme, par crainte, à faire porter cette somme par un autre. Il va donc à Jérusalem pour être bientôt entraîné dans le tourbillon qui devait aboutir à la ruine de Jérusalem et à la dispersion des juifs. La période des apôtres est terminée ; nous entrons dans celle des martyrs dont Paul ouvrira la série. Nous

quittons le monde dont les lettres de Paul s'occupent, pour pénétrer dans celui que l'Apocalypse éclaire de sa lumière magique.

Les événements dont nous avons suivi le développement sont compris dans une période de vingt-sept ans. Dans ce court espace de temps, l'Evangile du Messie et la Parole de Jésus ont partout réuni des congrégations, depuis les rivages de la Phénicie jusque sur la côte occidentale de l'Italie. Dans son dernier séjour à Corinthe, dans l'hiver 58-59, saint Paul déclare que nulle part, entre Jérusalem et l'Illyrie, l'Evangile ne pourrait être une nouveauté, et qu'il doit se rendre en Espagne pour trouver des gens qui ne l'aient pas déjà entendu. La semence pouvait avoir été étouffée dans telle ou telle localité, des mesures n'en avaient pas moins été prises pour qu'elle evât dans quelques centaines d'autres.

Ce qui est certes plus important que cette propagation locale, c'est que la nouvelle religion avait jeté de profondes racines dans certaines classes de la population, si bien que les esclaves et les femmes opprimées des classes inférieures se croyaient intéressés à son triomphe. La religion des chrétiens avait donc obtenu une prépondérance importante sur toutes les religions de l'Orient qui se faisaient concurrence. Déjà, du point de vue purement extérieur, vers le milieu du siècle, il était permis de prédire un grand avenir au christianisme.

Voici quelle était la portée historique des événements religieux de ces années-là. Les religions de l'Orient faisaient invasion dans l'empire romain. Le génie religieux de l'Orient était tellement supérieur à celui de l'Occident que les formes les plus dégénérées des cultes orientaux trouvaient encore des partisans en Occident. Isis avait son temple sur les bords du Tibre ; les lions traînaient dans les rues de Gadès le char de la mère de dieu des Phrygiens ; jusque sur les bords du Rhin s'élevaient les pierres de Méthra, rappelant le Dieu de la lumière des Perses. Toutefois, pour si puissant que fût le sentiment de dépendance qui dominait dans tous ces cultes, pour parler au cœur des hommes de cette époque, qui avaient suffisamment appris à connaître la vanité des choses de ce monde,

il n'y avait que la religion qui se rapprochait de la nouvelle conception de l'univers, mise en avant par les hommes cultivés de la Grèce. De la rencontre du platonisme avec la foi en l'avenir des Hébreux naît la religion nouvelle, qui complète la conception platonicienne de tout un monde transcendant d'idées par la foi juive à un monde à venir, et qui fait voir en Jésus le médiateur au moyen duquel Dieu réconcilie le monde avec lui-même. Les religions naturistes et celles qui n'avaient en vue que les besoins pratiques avaient fait leur temps. Elles devaient être remplacées par une religion dont la substance serait une aspiration vers un monde meilleur, et qui harcelerait sans cesse l'humanité pour qu'elle fit de cette terre un royaume digne d'un monde supérieur. Saint Paul le premier avait décrit à grands traits comment pouvait s'accomplir cette pénétration réciproque de l'*au-delà* et de l'*en-deçà* ; les autres écrivains du Nouveau Testament ne font que développer son point de vue ; ceux même qui veulent faire prévaloir les idées juives ne réussissent pas à se soustraire entièrement aux conceptions de Paul. A la rédemption des cœurs était venue s'ajouter l'unité de la pensée qui, dans le cours des siècles, s'empara toujours plus des esprits. La foi en la réconciliation, et en la présence du monde à venir dans le monde présent, et en l'idée que ce monde-ci est fait en vue du monde à venir, est la conception qui domine tout le moyen âge. Il fallut sans doute des siècles pour arriver à cette théologie paulinienne, à l'idée complète du moyen âge qui, derrière chaque replis des choses sensibles, sait apercevoir le monde spirituel. Il fallut s'essayer, s'exercer pour que cette conception devint familière à chacun ; mais tous les contours généraux du monde nouveau se trouvent déjà chez saint Paul. Telle était la haute portée, les grands résultats de ce *temps des apôtres*. Saint Paul avait tout droit de dire : « La victoire par laquelle le monde est vaincu, c'est notre foi ! »

L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE

FONDÉE SUR L'ANTHROPOLOGIE

DE

CHRISTIAN-ÉDOUARD BAUMSTARK¹

Si nous consultons l'étymologie, l'apologétique ne peut être autre chose que la science de l'apologie. Cela ne désigne pas nécessairement les principes d'après lesquels la défense, l'apologie doit être faite, mais la science qui contient l'apologie, de même que la dogmatique est la science dont le contenu forme les dogmes.

L'histoire confirme pleinement cette manière de voir : pour si différente des autres qu'ait pu être la nature d'une apologétique, il ne s'en est jamais trouvée aucune qui ne se soit proposé de défendre et d'établir le christianisme.

L'apologétique est donc la défense scientifique du christianisme en tant que science. En général rien ne pouvant être défendu, surtout dans le domaine scientifique, sans être préalablement fondé d'une manière solide, il va de soi que l'apologétique est la preuve scientifique de la religion chrétienne. Cette science doit prouver que cette religion est ce qu'elle prétend être, ce qu'elle passe pour être aux yeux de ses sectateurs. la religion absolue. Pour réunir en un mot l'élément de la preuve et celui de la défense, il faut dire que l'apologétique est la justification, la légitimation scientifique du christianisme comme religion absolue.

Serions-nous de retour à l'ancienne confusion entre l'apologétique et l'apologie dont la claire distinction a fait faire un

¹ *Christliche Apologetik auf anthropologischer Grundlage*, von Christian Eduard Baumstark. — Erster Band. 1872.

progrès important à notre science ? Un esprit superficiel pourra seul estimer qu'il en est ainsi. Nous maintenons la distinction, sans tomber dans des absurdités en cherchant des différences là où il n'en existe pas.

L'embarras des apologètes à fixer les notions tient à ce qu'à côté de l'apologétique se trouve l'apologie. Dès qu'on s'est aperçu de la différence, on est tombé dans des subtilités et dans des inexactitudes pour arriver à voir dans l'apologie autre chose que la défense du christianisme. On ne saurait dire que l'une est la théorie, l'autre la pratique, car dans les deux, en fait, la théorie a son rôle à jouer ; seulement les apologies sont plus populaires, tandis que les apologétiques ont une plus haute portée scientifique.

L'apologétique est née de l'apologie, comme la science surgit des simples connaissances populaires. La connaissance humaine en général ne débute pas avec la réflexion scientifique qui travaille à ramener tout à ses premiers principes, aspirant à grouper l'ensemble des connaissances autour d'un principe permettant de tout embrasser et de tout comprendre, car pour débiter ainsi il faudrait déjà des connaissances fort étendues. Il n'en est pas autrement dans les diverses branches des connaissances humaines. L'attention se porte d'abord sur des faits particuliers ; on se contente d'en grouper quelques-uns, tels qu'ils se présentent naturellement aux intelligences peu habituées à réfléchir d'une manière sévère et encore plus étrangères aux besoins spéculatifs. Lorsque l'expérience s'est enrichie, quand le champ des connaissances s'est élargi, alors seulement, s'élevant plus haut que le point de vue de l'intuition immédiate et de la simple représentation, l'esprit éprouvant le besoin de principes fermes sent s'éveiller les préoccupations vraiment scientifiques. L'esprit humain a dans tous les domaines dû observer ces étapes : la religion et le christianisme ne font pas exception. Pour diverses raisons les premières apologies du christianisme, provoquées par des besoins pratiques, furent sans portée scientifique. Ce n'est que récemment, quand la théologie est devenue une science, que nous avons vu apparaître les apologétiques. L'apologie n'est donc que l'exposi-

tion populaire de ce que l'apologétique s'efforce de reproduire avec la rigueur scientifique. La première peut ne porter que sur tel point spécial, la seconde vise à défendre l'ensemble des conceptions chrétiennes.

Rosenkrans et Tholuck s'accordent à refuser à l'apologétique le titre de science, sous prétexte que, n'ayant aucun objet en propre, elle est réduite à faire des emprunts à toutes les autres branches. Mais existe-t-il une science qui ne s'appuie sur d'autres et ne leur fasse des emprunts ? Pour constituer une science particulière, il suffit d'une idée spéciale autour de laquelle viennent se grouper des éléments plus ou moins hétérogènes ; dans l'apologétique, c'est l'idée de prouver que le christianisme est la vérité absolue.

D'après Rosenkrans, la mission négative qu'aurait l'apologétique de réfuter des adversaires, la priverait de toute existence indépendante. Mais dans les autres domaines il s'agit de réfuter des vues diverses dans le sein d'une même science et sur un terrain commun. L'apologétique n'a pas en vue des conceptions défectueuses de certaines parties spéciales de l'objet dont elle s'occupe, mais bien une opposition fondamentale contestant à l'ensemble de son objet d'étude le titre de vérité. Dans les autres sciences, ce n'est qu'à propos de chacune des divisions ou parties qu'il est tenu compte des idées opposées ; la mission essentielle de l'apologétique est au contraire d'établir la vérité contestée de tout un cycle de sciences, de l'ensemble de la théologie et de lui conquérir ainsi une base ferme. Au surplus le rôle de l'apologétique ne saurait être exclusivement négatif, car comment réfuter sans fonder quelque chose de positif ?

Quand Tholuck objecte que des démonstrations au moyen de preuves externes ne sauraient aboutir, vu que le christianisme repose sur quelque chose de plus intérieur, il n'y a rien à redire. Mais tout ce qu'on peut en conclure c'est qu'on a eu tort d'aller demander de préférence à l'histoire la preuve de la vérité du christianisme : il s'agit de conquérir pour l'apologétique une base ferme qui jusqu'à présent lui a fait défaut.

Il est un fait extérieur, historique, qui rend notre science

nécessaire. Comme la théologie et ses branches diverses, l'apologétique est un produit du développement historique. Il s'est formé une apologétique parce que les objections contre le christianisme ont été s'accusant toujours plus, jusqu'à atteindre une portée scientifique. Le paganisme vaincu, il fallut se défendre contre les juifs et les mahométans. La controverse devint plus vive encore à la renaissance et à l'apparition de la philosophie moderne. Plus l'antagonisme devint scientifique, comme dans les systèmes modernes, plus l'apologétique fut amenée à revêtir ce même caractère.

C'est de nos jours surtout que notre science est devenue nécessaire. En effet n'étant plus contenue comme jadis par la puissance extérieure de l'état, la lutte entre la foi et la science a éclaté dans toute sa force ; débarrassée des restrictions que lui imposait autrefois un système théologique, la science se développant à son aise est arrivée à des résultats qui semblent renverser le christianisme par sa base. Et la lutte n'est plus contenue dans les cercles scientifiques ; elle a éclaté dans les rangs des hommes cultivés, atteignant jusqu'au peuple. Ainsi s'est creusé entre le christianisme et la culture moderne un abîme profond. Tous les efforts tentés pour le combler ne servent qu'à le faire remarquer. Le pouvoir ecclésiastique est brisé sans retour. La Sainte Ecriture a perdu son autorité absolue : tout le terrain a été miné par les écoles critiques. Libre carrière est donc ouverte aux idées les plus hostiles à la religion.

Les deux plus grands adversaires sont le panthéisme appuyé sur le hégélianisme, le matérialisme qui en appelle aux sciences naturelles.

L'essai de montrer que l'orthodoxie aurait été identique quant au contenu avec la philosophie hégélienne, pour n'en différer qu'à l'égard de la forme, n'a pas tardé à échouer. Les disciples les plus extrêmes ont pris plaisir à montrer que l'absolu de Hegel était essentiellement différent du Dieu vivant et transcendant de la Bible. Il y a plus : le représentant le plus conséquent de l'idéalisme a rejeté toute religion pour prêcher le matérialisme. Les sciences naturelles ont volé à son aide, le

soutenant de leurs preuves empiriques et le propageant dans toutes les classes. Cette conception reçut un accueil d'autant plus empressé qu'elle arrivait fort à propos à l'appui d'une prédilection bien marquée de notre époque pour tout ce qui est matériel.

Les essais de conciliation n'ont pourtant pas fait défaut. C'est que la puissance historique du christianisme est trop grande et trop manifeste pour que la masse des hommes se résigne à le sacrifier complètement à la culture moderne dont il subit d'ailleurs l'influence. Celle-ci aura beau pénétrer la conscience générale, le christianisme a produit des effets trop considérables dans le développement de l'esprit humain, pour qu'il puisse jamais être déraciné. Aujourd'hui encore la foi traditionnelle a conservé assez de pouvoir sur les esprits pour provoquer toujours à nouveau des tentatives de conciliation. Le nombre de ceux qui aspirent à donner satisfaction à la totalité de nos besoins spirituels n'est pas aussi réduit qu'on le pense : la foi chrétienne réussit toujours à se justifier à leurs yeux.

La plupart des tentatives de conciliation sont, il est vrai, peu faites pour remédier au mal. Ceux qui s'efforcent d'agrémenter les doctrines orthodoxes au moyen de leurs philosophèmes perdent leur peine, avec leurs subtilités et leurs violences. On le sent si bien qu'on éprouve le besoin de débarrasser le christianisme de tout élément scientifique pour aboutir à un théisme fort vague. Se tenant à l'écart du panthéisme et du matérialisme, ce théisme spéculatif, d'après Schwarz (*La Théologie allemande moderne*) répudierait tout élément surnaturel, arriverait à dégager le vrai contenu du christianisme, distinguant soigneusement entre l'histoire et la légende. Le christianisme ferait donc les frais de la réconciliation. Mais quel droit a-t-on de présumer que la spéculation aboutira au théisme ? Dès l'instant où elle est libre elle peut tout aussi bien tourner au panthéisme et à l'athéisme. Partira-t-elle, cette spéculation, d'un principe de foi préservé des atteintes du panthéisme et de l'athéisme ? Mais on ne peut savoir quel peut être ce principe, l'essence du christianisme étant encore inconnue et la critique historique ayant justement pour mission de la dégager de ce qui

l'enveloppe. D'autre part de quel principe convient-il de partir en abordant la critique de la Bible ? Puisqu'il s'agit de se débarrasser du surnaturel, il ne peut être question de s'en tenir aux critères qui ont cours dans les sciences historiques ; il faut remonter jusqu'à une conception philosophique. De sorte que le théisme spéculatif est tenu d'exposer avant tout ce principe sur lequel reposera la critique historique de la Bible, et de remettre à celle-ci les critères qui lui sont indispensables. Mais comment ce principe doit-il être exposé, en tout premier lieu ? L'embarras est grand. Si la critique biblique se met à l'œuvre guidée par les principes de toute critique, sans se préoccuper en rien du théisme, quelle garantie aurons-nous de la voir aboutir aux mêmes résultats ? La lutte n'est donc pas terminée, la réconciliation demeure illusoire.

Eh bien, dit Strauss, que la foi et la raison, le christianisme et la science suivent chacun leur voie sans se préoccuper l'un de l'autre. Si les exclusifs réussissent à nous chasser de leur église nous nous en réjouissons ; assez de vaines tentatives de rapprochement ont été faites : il n'y a moyen d'avancer qu'en séparant ce qui ne saurait marcher ensemble. — Mais est-il donc bien vrai que toute conciliation soit impossible ? Ce qui permet d'en douter c'est que la théologie et la philosophie sont loin de se laisser en paix l'une l'autre. Chacun éprouve le besoin de faire de la propagande pour les convictions qu'il a acquises.

Force est donc de s'expliquer et de s'entendre. Toutefois la conciliation ne peut s'effectuer que si on arrive à justifier scientifiquement le christianisme, en ne lui enlevant rien de caractéristique et d'essentiel. Telle est la mission de l'apologétique : elle est le médiateur appelé à tenir compte des droits réciproques des adversaires en présence.

Une objection s'élève ici contre ceux qui établissent ainsi la nécessité de l'apologétique par des raisons extérieures. Une science particulière, dira-t-on, n'a droit d'exister que lorsqu'elle résulte de l'idée de l'ensemble. D'abord c'est là ce que nous ne saurions admettre : on ne peut s'incliner devant un idéalisme faux qui ferme les yeux devant les faits que l'histoire

a rendus nécessaires. Ensuite l'apologétique peut faire valoir des raisons internes à l'appui de sa nécessité. Il n'y a aucun antagonisme entre la nécessité interne et l'externe ; il se peut que cette dernière ne soit même qu'une conséquence de la première, de même que tout fait historique repose sur un principe spirituel. Ainsi les diverses disciplines de la théologie, telles qu'elles se sont développées dans le cours de l'histoire, se présentent comme les branches diverses d'un organisme. L'apologétique a de même sa raison d'être dans l'essence même de la théologie chrétienne et dans les rapports de celle-ci avec d'autres sciences. Dans le cours des âges, les oppositions diverses qui se sont fait jour n'ont été que tout autant d'occasions extérieures provoquant la formation de la science appelée à établir que le christianisme est la religion absolue.

Toute vérité qui n'est pas immédiatement certaine doit être mise en accord avec la conscience qui, elle, est immédiatement certaine. Le christianisme n'échappe pas à cette obligation. Pour le faire il devrait être primitivement certain. Le christianisme doit se légitimer à nos consciences ; il faut que la théologie, qui représente scientifiquement le christianisme, donne la formule scientifique de cette légitimation. La chose est d'autant plus indispensable que le christianisme, bien loin d'être revêtu d'une certitude immédiate, appartient à une sphère qui dépasse toutes les autres connaissances. Toutes les autres sciences cultivent des domaines qui sont généralement reconnus, justement parce qu'ils appartiennent à ce monde. La théologie a un contenu qui bien loin d'être la résultante de l'ensemble de la vie terrestre s'élève beaucoup plus haut. On comprend donc non-seulement qu'une légitimation soit nécessaire, mais que cette légitimation doive être une apologie. Non contente de dépasser toute la sphère de la vie intellectuelle, la religion chrétienne, à titre de vérité salutaire, se présente dans un certain antagonisme avec le monde qu'elle est appelée à guérir. Le christianisme accentue fortement l'état anormal du monde tout en en proclamant l'origine divine ; de là une culpabilité générale que le monde est hors d'état de faire disparaître. En se plaçant en état d'antagonisme avec

le monde, le christianisme, faisant appel à la conscience morale, provoque la réaction de la volonté propre contre l'intervention étrangère. Cet antagonisme doit trouver de l'écho dans la science, et comme le christianisme est la partie attaquée, nous devons tout naturellement aboutir à l'apologétique.

Or, du moment où le christianisme a besoin d'être traité d'une manière apologétique, pour être complet et profond il faut le faire dans une science particulière. La chose ne saurait avoir lieu accidentellement dans tout le cours des études théologiques.

Mais il est temps d'aborder la grosse question : une justification scientifique du christianisme est-elle possible ? La science en tant qu'elle cherche à se rendre compte de l'essence des choses ne saurait se passer de foi. Après avoir soulevé tous les *pourquoi* imaginables, il arrive un moment où, si elle ne veut pas abdiquer, elle est tenue d'aboutir à un acte de foi. Jusqu'à présent du moins, il ne s'est trouvé aucun système de philosophie qui, en dépit de toute prétention contraire, n'ait abouti à des présuppositions, s'il n'en est pas déjà parti. Ce sont toujours les thèses les plus importantes et les plus élevées qui se trouvent dépourvues de cette force probante qui seule peut contraindre. Quand Spinoza, par exemple, part de la notion de substance, pour en construire mathématiquement le système du monde, ce n'est pas par la voie de la démonstration rigoureuse qu'il est arrivé à ce principe. C'est la notion de cause qui l'a conduit à celle de substance. L'ordre général réclame une cause première qui ne dépende de rien d'autre, un être n'ayant aucune cause en dehors de lui et qui est par conséquent cause de lui-même. Il appelle cet être substance. Mais il n'y a pas de nécessité logique nous contraignant à admettre un pareil être ; tout au contraire, en suivant exclusivement les lois logiques, nous ne sortons pas du domaine du fini. — Quelle est à son tour la position du kantisme ? Que sont les postulats de la raison pratique, l'immortalité, l'existence de Dieu, sinon tout autant d'articles de foi ? — L'absolu de Hegel qui s'effectue dans le monde des phénomènes n'est pas plus rigoureusement démontré que la *natura*

naturans de Spinoza. Le point de départ, quelle que soit la rigueur de la déduction subséquente, n'en demeure pas moins une hypothèse. Il n'y a pas jusqu'à Strauss lui-même qui ne soit contraint de recourir à un acte de foi. Les hommes seraient sortis primitivement par millions de l'écume des mers. Le fait ne se reproduirait plus de nos jours parce que les forces ne sont plus les mêmes et que les circonstances auraient changé. Il est donc évident que la science de Strauss abdique. Pour admettre ces forces primitives non démontrées il faut un appel au moins tout aussi fort à la foi que pour se ranger à la tradition biblique. Reste à savoir laquelle des deux hypothèses est la plus rationnelle.

Les sciences naturelles n'échappent pas non plus à la nécessité de croire. Leurs preuves ont beau être rigoureuses dans le domaine des recherches empiriques, elles perdent ce caractère dès qu'elles le franchissent. Et force leur est bien de le faire. Après avoir épuisé toutes les causes des phénomènes qu'elles trouvent dans le monde phénoménal, leur esprit n'est pas satisfait : on se demande ce que peuvent être ces forces motrices qui se trouvent à la base de tous les phénomènes ; on recherche la cause première des phénomènes naturels. Ici la science du naturaliste se trouve à court. Ou bien les sciences naturelles auraient-elles jamais découvert l'origine et la cause de la lumière ? La théorie des ondulations est généralement reçue. Mais elle ne peut qu'expliquer le mode, la forme du mouvement de la lumière sans en donner la cause. L'électricité et le magnétisme sont des forces tout aussi inconnues. Lors donc qu'on admet une cause première de tous les phénomènes, ce n'est là qu'une pure hypothèse. La théorie de l'éternité de la matière, entraînant celle de la force qui lui serait intimement unie, serait-elle autre chose qu'une hypothèse ? Enfin l'atomisme qui a de nos jours fait tant de conquêtes, reposerait-il sur des bases solides, serait-il mathématiquement certain ? Et c'est pourtant sur de pareilles hypothèses que reposent des systèmes entiers destinés à expliquer le monde !

Le fait que malgré ses prétentions la science est contrainte

de recourir à la foi et cela dans les points les plus décisifs, cette circonstance autorise à maintenir que la foi a bien sa valeur dans ses rapports avec la science. On arrive encore plus clairement à la même conclusion en considérant les lois immanentes à notre esprit. Lorsque la pensée, conformément à la loi de causalité, recherche les causes des phénomènes, elle ne se croit pas arrivée au terme après avoir successivement passé en revue toutes les causes qui se trouvent dans le monde des phénomènes. C'est au contraire alors que se pose le problème principal : d'où viennent les causes s'appelant ainsi les unes les autres ? Quelle est la cause, le principe, de ces conditions qui se conditionnent les unes les autres ? Cette cause dernière ne saurait se trouver dans le domaine des choses finies, car alors le même problème se reproduirait toujours. L'intelligence est ainsi parvenue aux limites du monde fini et de l'infini. Il n'est pas possible de conclure du premier au second, puisque la notion qui servirait de terme moyen fait entièrement défaut. Nous arrêterons-nous donc ? Demeurerons-nous dans le monde toujours changeant des phénomènes ? Nous ne sommes pas contraints de faire un pas de plus ; mais nous ne sommes pas non plus contents en restant en deçà. La loi de causalité réclame de nouvelles lumières ; il est en nous un besoin qui nous pousse plus loin. Dès l'instant toutefois où nous sommes amenés à franchir le pas qui sépare le fini de l'infini, et cela sans suivre les règles d'une démonstration rigoureuse, la foi reprend ses droits, comme libre admission de l'infini reposant sur des motifs internes. Et comment cette foi formerait-elle avec le savoir une antithèse irréductible ? Ne venons-nous pas de voir que la science y conduit et la réclame ?

Les choses ne se passent pas autrement lorsque nous aboutissons à la conscience de l'infini au moyen du témoignage de la conscience morale. Le témoignage en faveur de l'infini ne s'impose pas à nous avec une certitude mathématique, au point de nous obliger à l'admettre si seulement nous pensons logiquement. Bien que liés à la loi de la conscience morale, nous sommes libres de l'admettre en nous, comme infini divin. De

ce moment, et par suite d'une perception interne et de besoins intérieurs, nous admettons le divin et l'éternel, c'est de nouveau là un acte de foi. Or, comme cette foi repose sur une science, savoir sur la perception de ce témoignage rendu par la conscience morale, elle ne saurait être en opposition avec la science. Ce n'est pas tout. La foi n'a pas seulement un savoir pour base, elle est elle-même, comme tout acte de notre esprit, un acte de l'intelligence, toutefois elle n'est pas une action de l'intelligence seule. Mais, de même que toute reconnaissance, constatation, s'accomplit par le concours de la pensée et de la volonté, la pensée et la volonté se pénètrent aussi dans l'acte de croire. La foi est une certitude, qui, bien qu'elle ne provienne pas exclusivement de la pensée logique, ne se forme pourtant pas aveuglément, mais s'appuie sur des motifs intérieurs reconnus qui déterminent la volonté à s'élever jusqu'au suprasensible.

Ce que nous disons de la foi en général, et à son degré inférieur, s'applique également à toute foi d'un ordre supérieur, et à la plus élevée de toutes, la foi spécifiquement chrétienne. Celle-ci a la même genèse psychologique. Seulement elle ne repose pas sur la perception d'un témoignage immédiat de Dieu; elle implique une manifestation divine subséquente qui constitue justement l'Evangile. Néanmoins cette manifestation évangélique ne peut prétendre à être crue qu'en tant qu'elle en appelle à ce témoignage immédiat comme lui étant homogène, et qu'elle se justifie comme servant à le développer, à le former, à l'enrichir. En présence de cette garantie que la révélation chrétienne trouve dans notre conscience morale, la foi chrétienne est cette attitude qui conduit à la certitude de la conviction.

Toute séparation absolue entre la science et la foi est donc injustifiée. Bien au contraire sur la base de la foi, quand on en analyse le contenu et qu'on le retravaille par la pensée, s'élève une science détaillée d'un domaine particulier, sur le compte duquel toute autre étude nous laisse dans une obscurité profonde, employât-elle les ressources de la logique la plus pénétrante. C'est là la connaissance de la religion qui ne porte pas

seulement sur le phénomène extérieur, mais sur le côté intérieur. Et quand il s'agit de la foi chrétienne nous avons une connaissance de la religion chrétienne qui, comme toute autre branche du savoir humain, peut se développer en science. Or du moment où une science théologique en général est possible, il est possible d'obtenir scientifiquement conscience des raisons de notre foi. L'exposition scientifique des raisons de la foi chrétienne constitue justement l'apologétique.

Sous prétexte que l'apologétique serait la théorie de l'apologie, on a voulu faire rentrer notre science dans la théologie pratique. Fût-elle pratique, elle ne rentrerait pas pour cela dans l'activité ecclésiastique ; le laïque peut en faire aussi bien que l'ecclésiastique, à condition de posséder les connaissances requises. D'après tout ce qui précède, elle doit rentrer dans la théologie purement scientifique ; elle ne peut être appelée pratique que d'une manière tout à fait générale, dans le sens où toutes les sciences le sont, en tant qu'elles trouvent une application dans la vie.

Appelée à prouver scientifiquement le caractère absolu du christianisme, l'apologétique ne saurait faire partie d'une des divisions des sciences théologiques ; elle doit préparer le terrain à l'ensemble. Elle a donc, comme l'a déjà dit Schleiermacher, sa place à la tête du système comme science des principes ou théologie fondamentale. Si toutefois au lieu de se placer ainsi au point de vue de l'encyclopédie, on se met à celui de la méthodologie, on la placera après l'exégèse et l'histoire de l'église et avant la théologie systématique.

Du moment où on veut démontrer et non se contenter de citations historiques ou d'assertions dogmatiques, procéder méthodiquement au lieu de présenter les diverses preuves dans un ordre apparent, deux voies différentes se présentent. Partant de l'individu, on montre comment le christianisme répond pleinement aux besoins religieux de l'homme ; ou bien la démonstration est historique : on prouve que la religion chrétienne par son apparition historique se montre la religion vraie pour l'humanité, qui a atteint en elle le terme de son développement religieux.

Cette dernière marche a été ordinairement suivie soit dans les temps anciens (*Præparatio evangelica*, *De civitate Dei*), soit dans les temps modernes. Cette tractation historique a le tort grave de ne pas atteindre le but que doit se proposer l'apologétique : montrer que le christianisme est la religion absolue. On n'arrive tout au plus qu'à établir une supériorité *relative* du christianisme sur les autres religions.

On tombe dans le même inconvénient lorsque traitant l'apologétique comme histoire philosophique de la religion on part de l'idée de religion pour montrer dans les divers cultes tout autant de moments divers de l'idée de religion dont le développement aurait atteint son point culminant dans le christianisme. Ceci est déjà plus scientifique, mais il reste toujours à savoir si le christianisme, dernier anneau de la chaîne, ne sera pas dépassé par un développement supérieur de l'idée religieuse. Si l'idée de religion est en outre empruntée au christianisme on se meut dans un cercle. Si l'on en demande la notion à la philosophie religieuse en général pour éviter ce dernier inconvénient, le premier subsiste : le caractère absolu du christianisme ne peut être démontré.

Reste la méthode psychologique jusqu'à présent fort peu pratiquée. Nous en trouvons toutefois des essais populaires chez Tertullien (*De testimonio animæ*), et dans les *Homélies clémentines*. Mais l'appel à la légitimation interne du christianisme se présente alors si naturellement qu'on ne manque jamais de glisser sur ce terrain. Toutes les autres sources étant épuisées et la faiblesse des preuves traditionnelles étant manifeste, on en appelle au fait que le christianisme se justifie intérieurement, ainsi l'ancienne dogmatique en appelait au *testimonium spiritus sancti*. Le besoin d'une légitimation psychologique du christianisme s'est surtout fait jour à notre époque, mais il nous manque toujours une démonstration complète et systématique.

Ce n'est qu'au moyen de la méthode psychologique qu'il pourra être fait droit à tout ce qui est contenu dans la notion de l'apologétique. Le christianisme ne peut être tenu pour la religion absolue que s'il est prouvé qu'il répond pleinement

aux dispositions religieuses de l'homme. Il faut alors nécessairement partir de l'individu.

Cette méthode est d'accord et avec la notion de l'apologétique et avec le christianisme. Du moment où une science se propose de justifier le christianisme elle ne peut le faire qu'en suivant la méthode du christianisme lui-même, en décrivant comment l'Evangile devient pour l'individu une vérité intérieure et c'est là la méthode psychologique. L'Evangile fait appel à un sentiment de la vérité religieuse, à une conscience du vrai présente chez tous et il entend se légitimer en y répondant. (Math. VI, 26; Jean VIII, 4. — Comp. XVIII, 37.) Paul fait appel à ce même témoignage naturel dans son discours devant l'aréopage. (Act. XVII, 27-29.) Ce qu'il dit sur la nécessité de rendre l'Evangile recommandable à la conscience de tous les hommes rentre dans le même ordre d'idées. (2 Cor. IV, 2, 5, 11.) Ces déclarations et la manière dont Jésus et les apôtres présentent l'Evangile à leurs auditeurs indiquent qu'ils se rattachent à une conscience de la vérité présente chez tous, au tribunal de laquelle il se légitime, de même que toute vérité objective en général doit avoir au moins un point d'attache pour devenir ensuite vérité subjective. Si donc l'apologétique veut être juste envers le christianisme, elle est tenue d'analyser notre conscience, de signaler les dispositions religieuses, le sens divin de la vérité, d'en développer les déclarations en vue de légitimer ainsi les faits et les enseignements de l'Evangile.

Ce n'est qu'en se plaçant sur le terrain psychologique que l'apologétique peut opérer avec succès contre les deux grands adversaires du moment, le panthéisme et le matérialisme. Les arguments de notre science sont empruntés à l'expérience. Or les faits d'expérience sont inébranlables: en s'appuyant sur eux on peut tenir tête à tout adversaire. Un système de philosophie a beau être vertigineux, il faut toujours en appeler à l'expérience à l'appui de ses thèses. Tout doit être jugé d'après l'expérience. De nos jours spécialement où les sciences empiriques sont estimées à un si haut prix, l'apologétique ne saurait réussir qu'en adoptant résolument ce terrain sur lequel

seulement le grand adversaire, le matérialisme, peut être vaincu.

En présentant la méthode psychologique comme la seule bonne, ce n'est pas à dire qu'il faille exclure de l'apologétique tout ce qu'on pourrait dire d'autre en faveur de la vérité du christianisme. Mais c'est justement le point de vue psychologique qui permet de dominer tout le champ de l'apologétique. Tous les matériaux apologétiques sont appelés à se grouper autour de la démonstration psychologique ; ils cessent d'être simplement juxtaposés pour trouver en elle le lien qui en fait un organisme, un système. Il s'agit de mettre particulièrement en œuvre l'histoire religieuse, ainsi que les effets historiques du christianisme. Il importe de faire voir que ce qui a été démontré par l'exposition psychologique chez les individus, a trouvé dans l'histoire sa grande expression objective. C'est ainsi que l'histoire des religions non chrétiennes nous montre se manifestant sur un grand théâtre la faculté religieuse, les besoins religieux qui s'agitent chez l'individu. Nous verrons également dans ce que le christianisme a accompli pour la vie des peuples, une expression objective, une manifestation concrète du fait qu'il se recommande à nous intérieurement.

Voici donc quelle sera la marche de notre apologétique. En opposition au panthéisme et au matérialisme, il s'agit, au moyen de recherches anthropologiques, de démontrer les dispositions religieuses de l'homme et de faire voir jusqu'à quel point elles peuvent se développer sans le secours d'aucune révélation spéciale. Nous obtiendrons ainsi la base destinée à soutenir tout le reste. La seconde partie montrera dans quelle mesure les religions non chrétiennes ont donné satisfaction aux besoins constatés dans la première. La troisième partie fera voir que le sentiment religieux trouve sa pleine et entière satisfaction dans le christianisme.

PREMIÈRE PARTIE

Base anthropologique.

I

L'homme comme être spirituel.

La religion repose sur le fait de la spiritualité de notre être. La religion est si particulière à l'homme qu'il ne s'en trouve pas l'analogie la plus éloignée chez aucun des êtres à nous connus. Elle indique un caractère tout spécial de l'homme que nous appellerons pour le moment spiritualité. Le rapport conscient avec un être infini, qui constitue en général la religion, n'a de sens et de portée que si notre nature, à titre d'êtres spirituels, nous élève tout au-dessus de la vie matérielle, organique et psychique. C'est par là seulement que nous nous sentons attirés au-dessus de tout ce qui est sensible et temporaire pour entrer en rapport avec l'éternel.

Écoutons les arguments du matérialisme contre la spiritualité de la nature humaine. La conception générale peut être ramenée à deux assertions : La force est une propriété de la matière ; toute vie consiste dans le mouvement mécanique des parties de la matière. Il n'y a donc pas de force vitale : tout se réduit dans l'univers à un mouvement mécanique de la matière.

Pour ce qui est de la première thèse, il faut bien admettre que la force et la matière sont inséparables ; nous ne connaissons pas de matière absolument morte. Mais il n'en résulte pas nécessairement que la force soit un attribut de la matière et rien d'autre. La force peut être également l'élément premier et déterminant, la matière le déterminé : l'une et l'autre peuvent être encore deux éléments indépendants, coordonnés, de notre monde sensible. Le fait qu'on n'a jamais vu les deux, force et matière, séparées, n'autorise pas à dire que la seconde est la substance, la première l'accident. Si l'on ne veut pas pousser les investigations plus loin, le seul droit qui reste c'est de reconnaître qu'il ne peut être question de les concevoir séparées. Il faut alors renoncer à fixer leurs rapports.

Mais il n'est pas même nécessaire de renoncer à toute solution. Comme il est hors de tout doute que nous distinguons entre les deux, il n'y a qu'à nous rendre clairement compte des critères en vertu desquels nous établissons la distinction, ce qui nous permettra d'arriver à une connaissance scientifique de leurs rapports. Nous sommes conduits à faire cette distinction par le fait qu'au milieu des divers changements du monde phénoménal, il y a quelque chose de persistant, de massif, sujet à tous ces changements. Nous obtenons ainsi dans les phénomènes naturels deux choses : un élément persistant, massif d'une part, le mouvement de l'autre. Cela nous oblige à admettre deux principes : la base persistante, massive des phénomènes, appelée matière, et la cause du mouvement appelée force. Les définitions des naturalistes sont pour l'essentiel d'accord avec cette explication.

La chose étant ainsi, nous avons deux facteurs opposés, la matière persistante, inerte, et la force, principe du mouvement. N'est-il donc pas entièrement faux de désigner la force comme une propriété se dégageant nécessairement de la matière dont elle ferait partie ? La matière est justement ce qui résiste au mouvement, à l'activité, et, quand la matière et la force sont réunies de fait, nous avons une réunion de facteurs qui par essence sont opposés l'un à l'autre. Force nous est donc de les considérer les deux comme éléments indépendants de la vie de la nature. On peut crier tant qu'on voudra au dualisme ; nous acceptons le reproche, pleinement convaincu que pour échapper au dualisme il faut sortir du monde de la nature. Le besoin de monisme ne saurait trouver satisfaction que dans la foi à un Dieu vivant qui a créé les éléments pour les réunir en un système vivant.

En vue d'échapper au dualisme, les matérialistes ont eu recours aux atomes dans lesquels se trouverait l'unité primitive de la force et de la matière. Outre qu'il est une pure hypothèse, cet expédient ne saurait rendre compte du monde phénoménal. Il est absolument impossible de comprendre comment, en réunissant des éléments non étendus et indivisibles (atomes), on arrive à obtenir la masse étendue et divisible. Et puis, en admet-

tant des *parties invisibles*, le matérialisme se met ouvertement en contradiction avec son principe de connaissance : *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Cela fait, le système entier du matérialisme s'écroule.

L'opposition contre le matérialisme a déjà conduit à l'idée que la force serait le premier, le déterminant, et la matière le produit de la force. La matière ne différerait en rien de la force et en serait la simple manifestation.

Quoique plus plausible que celle des matérialistes, cette opinion n'est pas non plus la vraie solution.

L'examen de la seconde thèse du matérialisme montrera plus clairement encore que la force ne saurait être un simple attribut de la matière. Il n'est pas difficile de faire voir que dans les organismes il y a autre chose que de simples mouvements mécaniques. Les corps inorganiques ne sont que des formes mathématiques, non-seulement dans leur type, mais dans tout leur développement, ainsi des grandeurs mathématiques, limitées par des surfaces, des lignes et des points. Les corps organiques ont aussi, il est vrai, une base mathématique fondamentale, mais leurs limites extérieures ne sauraient jamais être déterminées mathématiquement, ce sont des surfaces particulières, avec cela organiques. Les formes des organismes sont si variées qu'il est impossible de les embrasser toutes. Et ces formes ne proviennent pas de la juxtaposition extérieure des diverses parties du corps organisé, au point d'être déterminées par ces parties. Ces corps organisés empruntent au contraire à leur milieu les matières qui leur sont homogènes, pour leur imprimer la forme qui convient à l'organisme et leur assigner la position voulue au service de l'ensemble. Le mouvement va donc du dedans au dehors.

Les corps inorganiques nous apparaissent en repos ; il faut l'intervention d'une activité extérieure pour les mettre en mouvement et modifier leur forme. Du moment où le mouvement n'affecte pas le corps comme totalité, mais bien les parties constitutives, de sorte que la forme et le mélange changent, le corps cesse alors d'exister comme corps. L'existence des corps inorganiques est donc intimement liée à la persistance

dans le repos : quand celui-ci cesse d'exister, le corps disparaît. C'est exactement le contraire qui a lieu dans les corps organiques. Ils ne se trouvent jamais dans un état de vrai repos, leur existence est liée au mouvement, ils ne sauraient exister sans lui. C'est le mouvement qui donne naissance à l'organisme ; la constante déperdition et assimilation de matière en constitue l'existence, ce mouvement cesse-t-il, l'organisme se dissout.

Ce mouvement et les phénomènes qui en proviennent (formation, nutrition, croissance, propagation de l'organisme) tout cela s'accomplit d'après un plan et par conséquent conformément à un but. En dépit des mouvements constants dans lesquels se trouvent les organismes, il se dégage une forme déterminée et persistante : tous les mouvements, tous les changements matériels servent à la former et à la conserver. A la base des organismes il y a une forme interne, idéelle, un type, le plan en quelque sorte que le mélange des matières doit réaliser. La réalisation de ce plan est le but de l'activité de l'organisme. La finalité, la téléologie se montre dans deux directions : les diverses parties et fonctions, dans l'intérieur de l'organisme servent au but, et, en second lieu, l'organisme comme tout se forme conformément aux relations extérieures. Chaque membre a sa mission particulière et contribue par là à la conservation et au développement du tout ; le soin qu'il prend de lui-même profite de nouveau à l'ensemble. Cuvier a fait ressortir comment chaque organisme est extérieurement agencé de façon à correspondre au milieu dans lequel il est placé et aux conditions d'existence. Cette finalité de l'organisme a même ceci de particulier qu'elle tient compte de l'avenir, préparant tel organe pour une fonction future, l'être entier pour un mode d'existence subséquent.

Il semble que toutes ces particularités de l'organisme que nous appelons la vie devraient autoriser à admettre une force particulière qu'on appellerait la force vitale. Mais on nous conteste jusqu'aux prémisses : tout en admettant les faits signalés on ne veut pas les expliquer par la finalité : les sciences naturelles nous auraient, selon les naturalistes, débarrassés de

toute téléologie. On insiste sur le grand nombre d'êtres, de combinaisons, qui ne sauraient avoir de but extérieur. A quoi bon tant de bêtes nuisibles? tant de maladies? Pourquoi les animaux sont-ils obligés d'avoir recours, pour se nourrir, à des moyens dont la cruauté nous révolte? Les monstruosité doivent fournir le plus fort argument contre la finalité.

Ces objections ne portent surtout que contre la finalité extérieure, l'intérieure est hors d'atteinte, à l'exception de quelques organes dont le but nous échappe. Il suffit du reste de répondre que la science n'a pas encore réussi à tout comprendre et à tout expliquer. Un point demeure ferme : la formation et l'activité des organismes est dirigée en vue de certaines fins intérieures ; c'est là l'essentiel. Il nous suffit de constater la finalité comme principe de formation des organismes ; en la mettant en rapport avec d'autres traits caractéristiques de l'organisme, nous aboutirons à statuer une force organique agissant du dedans.

Pour ce qui est de la finalité externe, le matérialisme part de l'anormal pour expliquer par son moyen ce qui est normal. C'est justement le contraire qu'il faudrait faire. On voit alors que les plantes et les animaux sont organisés de façon à correspondre à leur milieu. Pour nier la chose il faut ne pas reculer devant les trivialités et les mauvaises plaisanteries. Ainsi, d'après Büchner, le cerf n'a pas de longues jambes pour courir vite, il court vite simplement parce qu'il a les jambes longues. A ce compte-là nous n'aurions pas l'estomac pour nous nourrir, mais nous nous nourririons parce que nous avons un estomac.

La finalité extérieure ne peut être prise au sens des matérialistes qui réclament qu'on montre comment chaque fleur, chaque animal peut être utile à un autre être quelconque. Aucune personne raisonnable n'a compris ainsi la téléologie. La nature a son but en elle-même, dans la variété de ses fonctions et de sa vie. Les avortements ne sauraient obscurcir la finalité qui éclate dans l'ensemble. Ils ont besoin justement d'une explication spéciale et quand on ne peut la donner, la seule chose raisonnable à faire c'est d'avouer que le problème est insoluble.

Tous les traits caractéristiques du monde organique ne justifient pas seulement, mais imposent l'idée d'une force organique, d'une force vitale. On n'explique rien lorsqu'avec Moleschott on prétend que la différence entre l'organisme et l'inorganisme tient à un mélange plus complexe des parties chez le premier. Le mélange des matières et la vie ne sont pas dans la relation de cause et d'effet, car alors en mélangeant des éléments nous devrions être en état de produire la vie. Si tout vient de ce que les éléments les plus divers sont mélangés dans l'organisme, cette réunion particulière réclame une force particulière, de sorte que nous revenons à l'ancien problème que l'on s'était borné à éluder. Que si Moleschott répond que nous n'attribuons pas de force vitale à une montagne ou à un minéral composé, bien que nous soyons hors d'état d'en faire, il fournit un argument contre le matérialisme. Si la formation du minéral ou de la montagne ne provenait que d'une juxtaposition extérieure de matière, rien ne nous empêcherait d'en fabriquer. La circonstance que nous ne pouvons le faire prouve que le monde inorganique lui-même ne s'explique pas au moyen de la matière seule. Même dans cette sphère la force agit librement dans la matière et au-dessus d'elle. La matière ne suffit pas à tout expliquer. Il faut admettre encore la force.

Après le problème général abordons celui qui concerne spécialement l'homme. L'âme n'aurait aucune force propre, tous les phénomènes seraient l'effet de l'action de la matière et du mélange des éléments divers de la matière. Les matérialistes citent en foule des phénomènes anatomiques, physiologiques, pathologiques, qui tous tendent à montrer que les facultés intellectuelles ne sont que des fonctions de la substance du cerveau : celui-ci sécréterait la pensée comme le foie sécrète la bile ; l'intelligence chez les hommes et chez les animaux serait toujours en proportion de la masse de la structure et de la constitution chimique du cerveau ; sans phosphore, par exemple, point de pensée.

Pour ce qui est de la proportionnalité entre la grosseur du cerveau et les facultés intellectuelles, il ne peut être question, les naturalistes en conviennent, d'une grandeur absolue, sans

cela la souris se trouverait bien mal partagée en face de la baleine. Cette restriction suffit déjà pour renverser toute hypothèse matérialiste ; car si l'âme n'était exclusivement qu'une manifestation de la force du cerveau, la force de l'âme devrait être absolument proportionnée à la masse du cerveau. Comme ce n'est pas le cas, l'âme ne peut être exclusivement la manifestation de la force matérielle du cerveau. Les capacités de chaque animal seraient donc en proportion du plus ou moins de grosseur du cerveau comparé au reste de la masse du corps. Il en serait ainsi qu'on n'aurait pas encore le droit de conclure au matérialisme. Ce rapport s'explique en effet également bien par l'opinion opposée qui veut que le cerveau serve d'agent à l'activité d'une force immatérielle. Une force spirituelle plus intense destinée à une très grande activité réclame un organe plus fort et l'organe à son tour se fortifie par cette activité, de même qu'une activité corporelle très grande réclame des muscles en conséquence qui sont à leur tour fortifiés par le déploiement de cette activité.

Mais l'hypothèse sur laquelle on raisonne n'est pas même admissible. Le cerveau du crétin est parfois très gros, et parmi les hommes sains, une intelligence faible peut s'associer à une grosse tête. Bien qu'en général un talent distingué et une masse cérébrale considérable marchent ensemble, il y a tant d'exceptions que la loi des matérialistes ne saurait être admise.

Ne pouvant contester ces exceptions, le matérialisme se rabat sur la forme du cerveau. Plus la construction extérieure du cerveau serait irrégulière, variée, plus l'intelligence serait intense. — Encore ici l'anatomie comparée est loin de ratifier les exigences de la théorie. Le cerveau du dauphin a plus de circonvolutions que celui de l'homme, et celui de l'habile castor en est entièrement dépourvu ! Par contre les circonvolutions et les sillons cérébraux peuvent abonder chez des idiots.

Reste le phosphore. Le fait que le cerveau contient plus de phosphore que les autres organes et que chez les adultes il renferme plus de graisse que chez les enfants, n'autorise pas encore à voir dans le phosphore et dans la graisse la source

de la pensée. Il faudrait en outre montrer comment la graisse et le phosphore distillent la pensée.

Une foule d'exceptions empêchent donc de dire que l'intelligence est en proportion de la constitution du cerveau. De sorte que l'activité de l'âme ne saurait être le produit exclusif de celle du cerveau. Mais, disent les matérialistes, un développement défectueux dans un sens se trouve compensé par un développement supérieur dans un autre sens. Büchner avoue toutefois que ce point-là n'a pas encore été soigneusement étudié. Des faits constatés enlèvent d'ailleurs ce dernier échappatoire aux matérialistes. Un idiot peut avoir un cerveau anatomiquement irréprochable. D'après l'hypothèse de la compensation, il devrait y avoir dans ce cas des lacunes et des facultés à d'autres égards distinguées, mais nullement absence d'intelligence, imbecilité.

Voyons maintenant les rapports entre l'esprit et le cerveau dans les phases diverses de la vie. Chez le nouveau-né l'âme est moins développée que le cerveau son organe. Puis le cerveau se développe très lentement comme tous les autres organes, tandis que le développement intellectuel de l'enfant est infiniment plus rapide. Quelle différence intellectuelle entre l'enfant de trois ou quatre ans et le nourrisson, sans que le cerveau se soit modifié dans la même proportion ! L'âme arrive dans ce monde, comme dit Westhoff, dans l'état embryonnaire et parcourt la phase de développement embryonnaire que le corps a déjà traversée dans le sein maternel. Si les deux vies étaient parallèles, si l'âme n'était que la fonction d'un organe, le cerveau devrait voir, toucher, penser dès le premier jour comme les poumons respirent, et l'estomac digère. L'âme a donc son développement à elle, bien qu'elle ait besoin de l'organe corporel.

Remarquons encore que la nourriture intellectuelle n'est pas moins indispensable que l'autre. Dans l'hypothèse des matérialistes, l'homme de la nature devrait être le plus richement doué. Au lieu de s'enfermer dans leurs cabinets d'étude, les savants devraient passer leurs temps à humer à pleins poumons l'air du bon Dieu par monts et par vaux, consacrant

tous leurs jours à bien boire et à bien manger, moyennant quoi les pensées viendraient toutes seules.

Le cerveau a terminé son développement d'après les uns à vingt-cinq ans, d'après les autres entre trente et quarante. Le développement intellectuel est fort loin d'être terminé à cet âge. Pour être plus calme et plus intérieure, la vie intellectuelle du vieillard ne cesse pas. Une perturbation, un affaiblissement de l'organe peut l'affecter, mais il n'est pas nécessaire comme le réclamerait l'hypothèse matérialiste.

Il n'est pas prouvé que les différences intellectuelles entre l'homme et la femme proviennent d'une grosseur différente du cerveau. Il faut être bien superficiel pour découvrir dans le corps et spécialement dans la structure du cerveau la cause de la différence entre les races humaines. Les rapports étroits entre l'esprit et le cerveau demeurent le seul fait incontestable, d'où il résulte que les races inférieures peuvent avoir un cerveau moindre, sans qu'on soit en droit d'expliquer le manque de capacité intellectuelle par l'exiguité du crâne.

Quoi de plus naturel que de voir les maladies de l'organe affecter l'esprit? Mais il faut toute la superficialité des matérialistes pour se hâter de conclure que l'âme est une simple fonction du cerveau. L'activité du cerveau dépendant de l'afflux du sang, autant vaudrait-il nier l'existence réelle du cerveau pour ne voir en lui qu'un pur phénomène. Du reste les effets des maladies cérébrales sont loin d'avoir l'importance que les matérialistes se plaisent à leur attribuer. Fait important, un des hémisphères du cerveau peut être presque entièrement détruit et la conscience de soi demeurer parfaitement intacte. Quel argument plus décisif pourrait-on réclamer pour prouver plus clairement que l'âme mène une vie indépendante? Aussi lorsque cette vie est troublée dans certaines parties, peut-elle déployer la plénitude de sa force au moyen des portions restantes. Avec un seul poumon on ne respire plus autant, avec un seul œil on voit moins qu'avec deux; tandis que l'âme peut fonctionner autant avec un seul hémisphère du cerveau qu'avec les deux. Il est vrai qu'elle ne peut le faire que pour un temps limité, mais cela suffit pleinement

pour établir que le cerveau ne saurait être autre chose qu'un simple organe de l'esprit.

Fût-il établi, ce qui n'est pas le cas, qu'une maladie mentale implique toujours affection du cerveau, il resterait encore à prouver que celle-ci est la cause et non l'effet. Il est constant que des phénomènes psychologiques provoquent des maladies mentales, ce qui suffit pour établir la puissance de l'esprit sur le corps.

Vient enfin l'argument tiré des vivisections sur lequel on insiste beaucoup. Chez les oiseaux, à mesure qu'on fait l'ablation de certaines parties du cerveau, on voit disparaître successivement les facultés diverses et finalement arriver l'étourdissement. Comment pourrait-il en être autrement dès que le cerveau est l'organe de la vie consciente de l'âme ? La perte des yeux et des oreilles entraîne également celle de la vue et de l'ouïe. Est-ce à dire que le nerf optique et le nerf visuel aient cessé d'exister parce qu'ils ne fonctionnent plus ? Nullement ! De même pour l'âme la perte de l'organe entraîne celle de la conscience de soi, mais il resterait encore à prouver que l'âme elle-même a cessé d'exister. Les vivisections comme tout le reste établissent l'intime et incontestable commerce de l'âme et du corps, mais nullement leur identité.

Considérons la vie psychique dans ce qui la constitue en propre. Les effets divers de l'âme sur le corps et les phénomènes physiologiques qui en résultent (honte et rougeur du visage) sont suffisamment connus. Un homme, d'ailleurs sain d'esprit et de corps, peut se donner une maladie, la rage même, au moyen d'une imagination singulièrement vive. Et, chose non moins curieuse, un homme qui avait provoqué chez lui les phénomènes de la rage les voit disparaître tout à coup à la suite d'une leçon sur l'hydrophobie imaginaire ! Il faut la naïve frivolité du matérialisme pour voir là des arguments en faveur de sa cause. L'intime union du corps et de l'âme éclate sans doute dans tout son jour, mais c'est l'âme qui agit et prend l'initiative.

Un organe corporel ne saurait se soustraire à l'irritation qu'un autre organe provoque chez lui. L'âme possède au

contraire la faculté de maîtriser les instincts et irritations diverses. Preuve nouvelle qu'elle a bien son existence à elle. La sensation, la pensée, sont autre chose que des fonctions corporelles. Il faudrait prouver qu'elles sont le produit de fonctions physiques et non pas se borner à s'emparer de l'union étroite des deux phénomènes pour conclure superficiellement à l'identité. Burmeister a cependant fait une exception pour la force nerveuse dont il prétend établir l'identité avec la force de l'âme. D'abord cette activité des nerfs est encore fort peu connue. La physiologie a bien constaté que les impressions et le mouvement s'accomplissent au moyen des nerfs, mais elle ignore ce qui se passe alors en eux. Dans les deux cas, l'effet est visible, mais non l'activité et l'âme et les nerfs agissent en même temps. Tout au plus Burmeister aurait-il établi une ressemblance d'action qui ne permettrait pas encore de conclure à l'unité, à l'identité de la force nerveuse et de la force psychique. En y regardant de plus près on constate des différences essentielles qui font perdre toute importance à la ressemblance du mode d'action. En tout état de cause, l'activité nerveuse consistant en mouvements, il faudrait établir que c'est aussi le cas de celle de l'âme. Il est incontestable que c'est au moyen de mouvements, de vibrations diverses que nous acquérons connaissance des phénomènes du monde extérieur. Mais il y a loin de là à conclure que la conscience n'est elle-même que du mouvement. Le mouvement implique toujours changement de lieu, ce qui se meut parcourt des places différentes. Le mouvement est donc un changement affectant exclusivement la position extérieure des choses et nullement leur qualité, leur manière d'être interne. De sorte que quoique des phénomènes de mouvement soient indispensables afin d'arriver à obtenir conscience de quelque chose, ils ne suffisent pas pour rendre compte de ce phénomène psychologique; celui-ci suppose toujours quelque chose d'autre dont la conscience fait partie. Le mouvement ne suffit pas même à expliquer les perceptions sensibles. Comment les sensations de ton, de couleur, de chaleur, seraient-elles le produit exclusif

de certaines vibrations? Mais alors toute ces sensations devraient s'accuser chez nous exclusivement comme mouvements et rien de plus, et non avec ces qualités particulières qui constituent le son, la couleur. Il se passe évidemment là quelque chose de nouveau que le mouvement seul ne saurait expliquer. Il n'en est pas autrement de la conscience. Elle peut bien reposer sur des impressions extérieures impossibles sans mouvement, mais on n'arriverait pas à avoir conscience sans l'intervention d'un autre facteur transformant ces impressions reçues en ces phénomènes tout spéciaux qui s'appellent pensée, conscience, science. Du reste les physiologistes sans parti pris avouent ouvertement que la sensation et la conscience ne sauraient s'expliquer au moyen de phénomènes purement physiques.

Les êtres inférieurs, infusoires, polypes, privés de système nerveux, n'en ont pas moins des sensations et de la conscience, puisqu'ils ont des mouvements arbitraires et qu'ils sont repoussés ou attirés par certaines impressions. Cette preuve immédiate établit clairement que la vie psychique est indépendante, ne relève pas des nerfs.

Remarquons ensuite que chez l'homme et les animaux supérieurs possédant des systèmes nerveux distincts, le nerf optique et le nerf auditif sont, quant à la forme et à la substance, identiquement semblables. Incompréhensible au point de vue matérialiste, ce fait ne s'explique que dans la supposition que les nerfs ne sont que les organes d'une force différente agissant par leur moyen. Il faudrait sans cela que les nerfs si différents par leur action ne le fussent pas moins par la forme et la substance.

Un fait plus décisif encore, c'est qu'à chaque instant nous éprouvons une foule de sensations nerveuses dont nous n'obtenons pas conscience. Grâce à l'attention nous pouvons concentrer notre faculté de percevoir sur un point et être sourd et aveugle sur un autre. L'attention est évidemment une activité autre que celle des nerfs, la vie consciente et l'activité nerveuse appartiennent à deux domaines différents.

Il n'y aurait qu'un moyen d'échapper à la nécessité d'admettre un abîme séparant ces deux vies, ce serait de sup-

poser que les phénomènes physiques sont la manifestation externe, les phénomènes spirituels la manifestation interne d'une seule et même matière. — En fût-il ainsi, il n'en résulterait nullement que la vie de la conscience fût une conséquence allant sans dire du monde du mouvement. Fussent-elles conçues comme inhérentes à la matière les forces spirituelles n'en demeureraient pas moins comme telles des phénomènes distincts de toutes les autres forces et modes d'action de la matière. Le principe de la raison suffisante nous contraint donc toujours à remonter à des forces psychiques spéciales pour expliquer les phénomènes psychiques.

C'est une seule et même âme, l'âme entière, qui dans chaque cas affirme sa propre essence, quoique de diverses façons, et en diverses directions, sentiment, pensée, volonté. C'est surtout l'unité de la conscience qui conduit à admettre ce fait. Tout vient retentir dans le seul et même moi, c'est incontestable; or il ne pourrait en être ainsi sans l'unité de l'être de l'âme. Du reste l'unité de l'âme n'a pas besoin d'être conclue de celle de la conscience, c'est plutôt celle-ci qui est immédiatement impliquée dans celle-là. Par conscience nous entendons la conscience de l'unité de notre être qui est aussi bien un fait que la conscience. Cette conscience immédiate de l'unité du moi a de tout temps porté à admettre l'existence d'une essence particulière constituant l'âme. La science bien interrogée sans parti pris confirme l'opinion générale, comme nous l'avons vu. L'âme est un être immatériel, quelque chose d'essentiellement nouveau, haut élevé au-dessus de toute autre existence. Elle est le principe de cette vie résultant de la réunion de l'élément psychique et de l'organisme. La force organique avec toutes les matières qui lui sont subordonnées et les forces inorganiques, est au service de l'âme, principe supérieur pour concourir à la formation et à la conservation du corps, exposant dans l'espace et instrument de l'âme.

Après avoir établi l'existence de l'âme il faut en venir à la différence entre celle de l'homme et celle des animaux. Bien qu'incontestable en général, en gros, cette différence n'est pas aisée à constater dans les détails; on ne saurait nier cer-

taint traits qui rapprochent l'animal de l'homme ; le matérialisme s'en est emparé avec ardeur, pour faire disparaître les limites et n'admettre entre les deux qu'une différence relative.

Burmeister admet cependant une différence essentielle résultant du manque de raison chez les animaux. Cet aveu renverse toutes les prétentions du matérialisme. Du moment en effet où l'homme possède certaines facultés de l'âme qui le distinguent, cela implique une qualité particulière de son âme. Si la différence dans la nature de l'âme n'était que quantitative nous ne pourrions avoir qu'une différence de même genre dans les facultés. C'est bien là ce que reconnaît Ch. Vogt, le plus conséquent des matérialistes. Contestant la capacité de remonter jusqu'à la cause des phénomènes, il nie ce que Burmeister appelle la raison, pour ne voir partout que des généralisations communes aux animaux et aux hommes. Il prétend que les animaux peuvent s'instruire les uns les autres comme les hommes, et qu'ils sont, dans leur domaine, aussi libres et aussi responsables que l'homme ; du reste, chez les uns comme chez les autres, cette prétendue liberté se trouve n'être que de l'esclavage.

Malgré ces nuances, les matérialistes font appel aux mêmes arguments pour rapprocher l'homme de la bête. Les animaux ont un langage tout comme nous ; il est susceptible de culture d'un individu à l'autre dans le sein de la même espèce ; la différence qui sépare les animaux supérieurs de l'homme est moindre que celle qui règne entre diverses espèces d'animaux. La ressemblance est des plus frappantes entre le singe et les races humaines inférieures, comme on le voit, d'abord par l'organisation corporelle, la ressemblance du cerveau et du crâne, la physionomie, enfin par les dispositions intellectuelles du nègre.

C'est surtout Darwin qui de nos jours s'est étudié à établir l'identité fondamentale des hommes et des animaux. Tout serait provenu de quatre ou cinq types animaux primitifs et du même nombre, sinon moindre, de plantes premières. La sélection artificielle qui se pratique encore de nos jours pour le perfectionnement des espèces ou la formation de types nou-

veaux sert à Darwin de point de départ pour conclure à la réalité de cette grande sélection naturelle de laquelle tout serait sorti. — Mais comme Frohschammer l'a déjà fait remarquer, l'éducation artificielle que nous voyons pratiquer sous nos yeux ne saurait établir la certitude, ni la vraisemblance, ni même la possibilité de la théorie de Darwin. Les suites de l'éducation artificielle ne sont en effet rien en comparaison de toutes les belles choses que la sélection naturelle doit avoir accomplies. Ensuite de nos jours la prudence joue un rôle; on poursuit un but déterminé; il y a intervention consciente de l'intelligence de l'éducateur. Comment conclure de pareils faits à ce que doit avoir accompli une activité naturelle inconsciente ?

C'est une étrange exagération que de prétendre ensuite supprimer entièrement les différences entre les espèces, car en effet, chacun peut voir les types divers différant essentiellement les uns des autres. L'expérience démontre du reste que les espèces diverses ne sauraient avoir été le produit de variétés qui auraient fini par se fixer avec le temps. Dans la sélection artificielle, pour que la force de procréation se maintienne, les sujets appelés à s'accoupler doivent être des variétés d'une seule et même espèce. Il n'y a pas le moindre vestige de preuve pour établir qu'une espèce se soit formée d'une autre; le squelette d'aucune espèce n'a jamais changé; l'expérience établit que dans le cours des âges les espèces sont toujours demeurées identiques à elles-mêmes. Enfin, les animaux de la même espèce ont beau vivre dans les parties les plus éloignées du monde, ils n'en sont pas moins exactement les mêmes, jusque dans les plus petits détails. L'immuabilité des espèces, leur indépendance réciproque et à l'égard des influences extérieures, du moins quant aux parties essentielles de leur structure, sont donc hors de tout doute.

Les petits changements avec leurs grandes conséquences, s'expliqueraient, d'après Darwin, par l'extrême impressionnabilité du système reproductif. C'est aller à l'encontre de sa thèse favorite. En effet, plus les changements deviennent faciles, plus il est difficile à comprendre que les nouveaux types

ainsi formés puissent se fixer : qui les mettra à leur tour à l'abri de ces changements si aisés ?

C'est en vain que Darwin appelle un temps indéfini à son aide. Car le temps ne peut fournir que la simple possibilité des modifications, et si les facteurs mis en avant ne peuvent aboutir pour amener et fixer les changements, à quoi peuvent servir les millions d'années sur lesquelles on ne lésine pas ?

Le combat pour l'existence ne saurait non plus rendre compte de l'origine des espèces diverses. La seule chose qu'il puisse en effet expliquer, c'est la destruction et la conservation, mais nullement l'origine d'une espèce. L'expérience montre en outre que les espèces supérieures ne l'emportent pas toujours, comme cette théorie le prétend, mais bien celles qui se contentent le plus aisément, même d'une condition misérable. D'après la théorie de Darwin il ne devrait y avoir dans une localité qu'une seule espèce supérieure à laquelle toutes les autres auraient dû céder. Les espèces les plus diverses vivent en paix à côté les unes des autres ; elles ne produisent nullement l'effet de se dépasser par une force et une vitalité plus ou moins parfaites ; elles sont toutes parfaites chacune dans son genre. La doctrine de Darwin manque donc de toute sévérité scientifique ; l'auteur exploite, pour élever un édifice fantastique, certains faits qui peuvent fort bien s'expliquer autrement. Rien de plus aisé que de s'en apercevoir quand on n'est pas dominé par le besoin de se débarrasser de Dieu et de classer l'homme parmi les bêtes. Si les sympathies que Darwin a rencontrées ne s'expliquaient pas par cette dernière circonstance, ce serait à désespérer du bon sens intellectuel de notre époque.

Il est incontestable que le corps humain est le dernier membre de la série animale. L'organisation en est à l'intérieur d'une ressemblance frappante avec celle des autres animaux et à l'extérieur du moins avec celle du singe. L'accord serait aussi complet que le matérialisme le prétend qu'on ne serait pas encore autorisé à conclure à la ressemblance de la vie intérieure. On raisonne toujours dans l'hypothèse, déjà reconnue fautive, de la complète dépendance de la vie psychique à l'égard de la matière.

Les êtres intermédiaires entre les plantes et les animaux font voir qu'il n'est pas permis de conclure ainsi de la constitution physique à l'essence interne. En dépit de leur ressemblance frappante avec les plantes, les polypes et le corail s'en distinguent pourtant essentiellement par le sentiment et le mouvement. Il peut en être de même de l'homme, malgré sa ressemblance extérieure avec les animaux. Cette différence essentielle une fois établie par les faits, la grandeur psychique de l'homme éclate avec d'autant plus de force que l'esprit humain se montre alors absolument élevé au-dessus de la nature et pleinement indépendant.

Or, sous le rapport de l'organisation déjà, au témoignage de l'anatomie et de la physiologie, la différence est fondamentale. La construction du cerveau humain est essentiellement différente, ce qui entraîne une différence fondamentale pour le reste de l'organisme. Sans avoir ni un corps trop petit, ni un corps trop gros et trop lourd, l'homme réunit en lui ces propriétés qui en font non pas une des créatures, mais le maître d'elles toutes.

La position droite lui laisse le libre usage des mains pour arriver à cette domination de la terre, en vue de laquelle il est à tous égards organisé. La faculté de vivre sous tous les climats et de recourir à la nourriture la plus variée montre aussi que l'homme est appelé à régner sur la terre. Quand on y regarde de près, l'organisation de l'homme est si essentiellement différente de celle du singe qu'il y a folie à voir dans celui-ci notre maître. Il n'est pas fait pour marcher droit, il a besoin pour ses mouvements du secours de ses quatre extrémités. Vogt lui-même est obligé d'avouer qu'il y a une profonde différence entre le crâne de l'homme et celui du singe. Ces aveux suffisent pour renverser la thèse des matérialistes qui sont d'accord pour faire jouer un si grand rôle au cerveau. En présence de ces différences fondamentales, les ressemblances particulières perdent toute signification.

Vogt et Burmeister n'en prétendent pas moins que lorsqu'on prend l'homme non pas abstraitement mais dans ses diverses races, on en vient à voir que la transition a dû se faire peu à

peu de l'animal à l'homme par l'intermédiaire du singe et du nègre. Tous les faits anatomiques avancés seraient vrais que la conclusion n'en dépasserait pas moins les prémisses. Au surplus Vogt accorde que la transition du singe à l'homme le plus inférieur ne peut avoir été immédiate ; il reste un abîme que le matérialisme est tenu de combler sous peine d'abdiquer. Ce sont les idiots de naissance et les microcéphales qui doivent servir de pont pour passer du singe au nègre. On voit que ces messieurs commencent par établir leur thèse, sauf à chercher plus tard des preuves sur le choix desquelles ils ne sont pas d'une délicatesse extrême. Qui ne voit que l'idiot étant une monstruosité ne peut être présenté comme un anneau dans le développement naturel des organismes corporels ? Et, chose merveilleuse, Vogt lui-même avoue que l'idiotisme est anormal ; il suffit de lire son étude sur les idiots pour voir qu'il ne peuvent avoir été un membre régulier de la série, comme il le prétend.

L'homme ne saurait donc être considéré comme un anneau de la série animale ; il est quelque chose d'absolument nouveau. Darwin lui-même renonce à le faire provenir des animaux par l'intermédiaire du singe. D'après lui les singes et les hommes seraient des branches d'une même souche. L'homme appartient à la classe des simiades qui se divisent en deux grandes souches, les singes du nouveau, ceux de l'ancien monde ; l'homme serait une subdivision de ces derniers. Vogt montre comme quoi nos ancêtres étaient couverts de poils, portaient queue et vivaient sur les arbres dans un pays chaud couvert de forêts.

Survient Huxley, avec une troisième explication. La souche primitive ne se serait pas divisée en deux, mais en trois branches, les anthropoïdes avec l'homme seul, les simiades comprenant les diverses espèces de singes, les lémurides.

C'est donc grâce à la sélection sexuelle, d'après Darwin, que nous nous serions dégagés de l'ancêtre qu'on sait. Les hommes les plus attrayants et les plus forts auraient gagné le cœur des femmes les plus attrayantes et les plus fortes. Naturellement ils laisseraient une postérité plus nombreuse que les vaincus et la supériorité se transmet aux descendants. La lutte pour l'exis-

tence se poursuivait à son tour parmi les vainqueurs, jusqu'à ce que, à la suite de plusieurs variétés tour à tour supérieures pendant des milliers d'années, le type humain actuel domina sur tous les autres. Il finit aussi par devenir bipède, en un mot par acquérir toutes les propriétés dont besoin était pour triompher.

Il va sans dire que toute preuve directe et positive fait défaut à cette hypothèse. Darwin se borne à en appeler aux faits suivants : la ressemblance du corps humain et de celui des animaux ; la circonstance que le corps humain dans une même race et d'une race à l'autre diffère sensiblement d'un individu à l'autre, et suivant les conditions d'existence. On a beau comparer des millions d'individus de la même race, on n'en trouvera jamais deux parfaitement semblables.

Ainsi donc pas de preuve directe en faveur de cette hypothèse colossale ! Quant aux différences entre les individus que nul ne conteste, elles existaient il y a des milliers d'années, sans que le type humain ait cessé de demeurer le même. Nous savons déjà ce qu'il faut penser de la ressemblance d'organisation entre l'homme et l'animal. Que pensez-vous de ce fameux grimpeur poilu qui s'avise un jour de se dire qu'il lui serait plus avantageux de marcher droit et de se transformer en bipède ? Pour se livrer à cette sage réflexion, il fallait qu'il fût déjà pourvu d'une certaine dose d'intelligence qui ne se rencontre nulle part dans le règne animal ; il se trouvait par le fait élevé d'une façon si absolue au-dessus de son entourage que pas besoin n'était d'engager avec ses congénères cette fameuse lutte pour l'existence. Voyons un peu, se seraient dit nos ancêtres, si nous ne pourrions pas nous tenir droits ; et voilà que petit à petit la tentative réussit ; les générations se succèdent, les fils deviennent toujours plus prestes ; la bonne mère nature s'y prêtant, les pattes s'applatissent et deviennent des pieds, les gros crochets qui servaient à se tenir aux branches se transforment en nos modestes incisives. Et le singe ne s'est pas avisé d'imiter son cousin qui réussissait si bien, quoiqu'il eût, lui aussi, à soutenir le combat pour l'existence ! Que ne s'en avise-t-il encore aujourd'hui, lui, la personnification même du talent d'imiter !

La perte de nos poils primitifs n'est pas aisée à expliquer. En dépouillant, dans la lutte pour l'existence, ce dernier vestige de la descendance d'un fauve, nous avons perdu, car enfin dans certains climats ce tégument aurait préservé du froid et d'une foule de maladies. Comment cet accident fâcheux a-t-il pu advenir à l'animal le plus favorisé à tous les autres égards, puisqu'il est resté victorieux ? Les théories préconçues ne se laissent pas arrêter par si peu. Comme décidément notre organisme ne pouvait avoir qu'à perdre à la privation des poils en question, l'esthétique est appelée à la rescousse. Naturellement l'initiative aurait été prise par les dames de ce bon vieux temps. En vue de mieux faire ressortir la chevelure de leurs têtes, elles se seraient avisées de quelque expédient pour se débarrasser des poils du reste du corps. En maris galants, les hommes n'auraient eu rien de plus pressé que d'adopter la nouvelle mode, sans toutefois pousser la chose aussi loin que leurs moitiés. Puis la bonne mère nature, se pliant aux goûts de cet heureux bipède, aurait épargné aux générations suivantes le soin de se débarrasser artificiellement de cet appendice si com-mode, n'en déplaise à l'esthétique.

Vallace donne une explication de la nudité de la peau qui se recommande mieux aux personnes raisonnables. Nue et sensible, la peau a rendu les habits et les vêtements indispensables, et en cela elle a pu stimuler le génie inventif de l'homme ; et, comme le vêtement et l'habitation développent un sentiment plus raffiné de pudeur, tout cela peut avoir agi dans une certaine mesure sur la nature morale de l'homme.

Rien ne contredit plus la théorie de Darwin sur le combat pour l'existence que la constitution du corps humain. D'après cette théorie, la victoire aurait dû appartenir au plus fort, et chacun sait que l'homme est la plus faible des créatures. Il peut sans doute endurer tous les climats et vaincre tous les animaux, mais pour cela il doit recourir à son art et à son intelligence : son corps est justement organisé en conséquence pour servir d'organe à l'esprit.

La supériorité absolue de l'homme sur le monde animal éclate encore avec plus de force lorsqu'on considère le côté

psychique, chez lui et chez les animaux. Il ne faut ni mettre ces deux vies sur la même ligne en accordant plus de force et de culture à l'homme; ni accuser la différence pour élever l'homme, ravalant la vie psychique des animaux, au point de n'y voir qu'un pur mécanisme qu'on fait rentrer dans la notion de l'instinct inconscient.

Cette dernière opinion n'est plus soutenable que pour ceux qui sont bien décidés à maintenir la dignité absolue de l'homme, sans être en mesure d'avancer des preuves scientifiques en faveur de leur thèse.

L'animal fait une foule de choses qui, bien que provoquées par la sensation, ne sauraient impliquer conscience et s'effectuent avec la même nécessité que les mouvements dans les plantes. Le choix de la nourriture appropriée, inexplicable par une perception sensible particulièrement subtile; la construction des nids, demeures; le fait que les animaux savent toujours attaquer leurs adversaires par le point le plus vulnérable et le moins dangereux pour eux-mêmes, rentrent dans cette catégorie. Les animaux font toutes ces choses d'eux-mêmes, ils ne sont pas instruits. Tous les animaux de l'espèce font la même chose.

Si l'intelligence n'a rien à démêler dans ces faits, on ne saurait non plus y voir un produit de l'organisme; d'abord, en général parce que les phénomènes de la vie psychique ne relèvent pas de l'organisme, et, en particulier, parce que des animaux ayant la même structure corporelle agissent fort différemment. Le chien sauvage et l'hyène creusent la terre sans avoir des membres particulièrement propres à cette opération; avec les mêmes pattes le lapin fouille, le lièvre s'en abstient. Les oiseaux qui construisent des nids artistiquement arrangés ne sont pas mieux organisés que ceux qui en font de très simples. Enfin l'instinct fait son apparition avant l'organe dont l'animal doit se servir. Tous ces phénomènes qui, sans relever ni de l'intelligence consciente, ni de l'organisme, impliquent une force psychique quoique inconsciente, constituent l'instinct.

Ce n'est pas à dire qu'à côté de cela il ne faille reconnaître aux animaux une certaine pensée. Il suffit de renvoyer aux

animaux domestiques qui ne peuvent connaître ni la maison, ni l'écurie, ni le chemin qui y mène, par pur instinct. Ce n'est pas par instinct que le chien comprend que son maître va se promener, quand il lui voit prendre son chapeau et sa canne. Cette aptitude à penser se développe chez l'animal par l'expérience, tandis que les connaissances instinctives demeurent les mêmes.

Les hommes, de leur côté, agissent aussi par instinct. Sans réflexion, quand nous risquons de tomber nous avançons les mains pour préserver le visage ; nous avons de l'attrait pour certaines nourritures ou boissons dans les maladies.

Malgré cela il est possible d'établir la supériorité absolue de l'homme. Ce qui dans les actions instinctives de l'homme trahit déjà la nature supérieure, c'est qu'elles ne servent pas exclusivement à la conservation de l'individu et à la vie physique comme chez l'animal. De bonne heure, au moyen de l'instinct, l'enfant est amené à connaître et le monde extérieur et lui-même.

Il ne faut pas prétendre attribuer aux animaux seulement certaines facultés intellectuelles, l'entendement (*Verstand*) et en réserver d'autres exclusivement pour l'homme, comme la raison (*Vernunft*). L'intérêt égoïste seul porte l'animal à connaître. Entre mille choses, il ne se préoccupe que de celles qui profitent. C'est le besoin de connaître qui pousse au contraire l'homme à penser. Tandis que l'animal n'écoute que ses sentiments et ses intérêts, l'âme humaine est possédée du désir d'entrer en possession spirituelle des objets quels qu'ils soient. Le besoin de savoir auquel nous ne saurions nous soustraire est la manifestation d'une force psychique n'appartenant pas au monde extérieur, mais aspirant à s'en emparer. La pensée de l'animal est exclusivement réceptive, celle de l'homme est seule productive. L'animal prend les choses telles qu'elles sont dans la perception, sans les soumettre comme l'homme à un ordre différent. Il ne se trouve pas trace chez l'animal de cette pensée productive qui consiste dans l'application que nous faisons de la loi de causalité. De là résulte encore que le contenu

de la pensée ne consiste plus en simples intuitions comme chez l'animal, mais en idées et combinaisons d'idées. L'homme s'élève aux abstractions et aux idées générales inconnues à l'animal. Tandis que celui-ci dépend de l'excitation du moment présent, l'homme peut agir en vue d'un but et d'un plan. Aux idées se rattachent étroitement les mots et le langage. Les matérialistes ne réussissent à réclamer celui-ci pour les animaux qu'en abandonnant le sens spécial du mot langue pour entendre par là tout simplement un moyen de communication. Avec les idées l'homme pénètre dans un monde suprasensible inaccessible à l'animal. La simple présence en nous d'idées innées suffit pour renverser le matérialisme. Aussi Büchner s'attache-t-il soigneusement à démontrer leur impossibilité. Héritiers des idées du vrai, du beau, du bien, nous oublions que nos ancêtres les ont acquises par la méthode des sensualistes et nous nous imaginons qu'elles sont immédiatement en nous, innées. Le fait que nous n'arrivons à la vie consciente qu'à l'occasion des sensations et que nos idées sont plus ou moins nombreuses suivant la richesse de nos expériences, n'autorise nullement à nier la présence d'un autre facteur. Les idées grandes, nouvelles, arrivent volontiers subitement, indépendamment des procédés de la raison discursive et de l'expérience, comme cela se voit chez les grands penseurs et les grands inventeurs. La disposition à penser nous est immanente, antérieurement à toute pensée, sans cela nous n'arriverions jamais à penser. Comment, en percevant des formes diverses, dirons-nous que l'une est belle, l'autre laide, si nous ne possédons préalablement en nous la norme du beau et du laid? Les différences entre les peuples et les époques sur le beau, le bien, le vrai ne sauraient faire mettre en doute l'existence en nous du sens préalable pour toutes ces choses. Par idées innées il ne faut pas entendre des idées arrivées déjà au plus haut degré de clarté, mais des déterminations de notre être, d'abord simples sentiments confus qui s'accuseront par des idées précises dans les divers cas concrets. La capacité que l'homme possède de se développer résulte du contenu de ses idées. A cet égard encore il diffère

aussi grandement de l'animal ; malgré tous nos efforts la différence entre l'animal domestique et celui qui vit dans l'état primitif ne saurait être comparée à celle infiniment plus grande entre le civilisé et le sauvage. C'est sous la direction des idées que l'homme va sans cesse se développant du dedans au dehors. Une idée a persisté en dépit de tous les progrès, la non-satisfaction que fait éprouver l'existence actuelle. A mesure qu'un problème est résolu, il en surgit de nouveaux à l'infini ; aussi n'a-t-on pas réussi à déraciner le besoin que l'homme éprouve de placer en dehors du monde actuel la réalisation des fins de son existence. Nous en avons déjà dit assez pour établir que l'âme humaine est d'une essence supérieure et foncièrement différente de celle des animaux.

Nous arrivons au même résultat en considérant l'homme par le côté de la volonté. Il n'est pas dominé, comme l'animal, par les impulsions qui agissent sur lui : la liberté de la volonté que nous possédons suffit à elle seule pour renverser le matérialisme. Büchner qui fait tous les efforts possibles pour la nier, est obligé d'avouer qu'elle est relative, ce qui nous suffit. Les motifs n'agissent jamais avec une force qui oblige nécessairement ; ils sont plutôt des impulsions en face desquelles se prend la décision libre. Le déterminisme ne part jamais d'une étude de la psychologie : il est toujours la conséquence d'un système matérialiste ou panthéiste.

Si nous considérons le contenu des volitions qui font agir l'homme, nous trouvons la même différence qu'entre la pensée de l'homme et celle des animaux. Les actions des animaux ne sont déterminées que par des mobiles sensibles. La vie en société, dont on veut faire une objection, n'appartient qu'à certaines espèces ; ensuite la vie en société et la vie morale sont deux choses foncièrement différentes ; enfin cette vie en commun, lorsqu'elle se rencontre chez certains animaux, n'a en vue que la vie sensible. Darwin fait cependant tous les efforts possibles pour conclure de la sociabilité de certains animaux à leur moralité. Suivant son habitude, il confond des choses qu'il importe de distinguer : la sociabilité et la conscience mo-

rale. La sociabilité des animaux n'a d'autre mobile que l'utilité et l'égoïsme. Les abeilles ouvrières tuent les autres ; un animal blessé est chassé du troupeau, tourmenté, tué, parce qu'il n'est plus bon à rien. Les intérêts sociaux des animaux ne se distinguent pas de la vie individuelle, ils proviennent des besoins de celle-ci. Il n'y a chez les animaux rien qui rappelle même de loin la grande idée de l'humanité pour tous ; elle suffit pour élever une barrière absolue entre les hommes et les animaux.

Il résulte de tout cela que l'homme constitue dans l'univers un ordre de choses tout nouveau. Nous désignons par le mot esprit cette essence suprasensible de l'âme humaine.

On peut nous objecter que toutes ces capacités sur lesquelles nous insistons ne se trouvent que dans les races supérieures et non pas chez le nègre. Nous prétendons que les traits caractéristiques de l'âme humaine sont la propriété de tous les hommes, de sorte que par elle l'humanité entière est distinguée du règne animal sans transition aucune. Il faut toute la superficialité du matérialisme pour voir dans le nègre la transition du singe à l'homme, même sous le rapport physique. Le besoin d'imitation chez le nègre, bien loin d'appuyer la thèse, s'explique fort aisément par le fait que la réceptivité prédomine dans l'enfance des peuples comme dans celle des individus. Ces différences incontestables entre les races ne vont nullement jusqu'à compromettre l'unité d'essence. Pour être juste, il faudrait tenir compte de ce que des siècles de civilisation ont fait pour nous, et établir la comparaison entre nos ancêtres et les sauvages d'aujourd'hui. Même chez les peuples qui occupent le dernier degré de l'échelle il se trouve des rudiments de civilisation qui indiquent que l'humanité forme un tout bien supérieur au règne animal : essais d'art, appréciation et respect de la propriété, idées élémentaires du droit et de la constitution des états. Des individualités éclatantes montrent, comme le reconnaît Vogt, ce que la culture peut faire pour les individus de la race nègre ; l'exemple de la république de Libéria, qui pourrait servir de modèle à plus d'un état européen, montre suffisamment ce qu'ils peuvent faire comme peuple.

II

L'homme comme individu.

La spiritualité de l'être humain établie, il s'agit de savoir si l'individu est un être substantiel et réel ou bien le phénomène momentané d'un être général et impersonnel. Ce n'est que dans le premier cas que l'homme peut entrer en rapport avec l'absolu et avoir de la religion. L'individu en général est une chose réunissant en elle cinq genres d'unité : l'unité dans l'espace ou unité de la forme, unité dans le temps ou continuité de l'action, unité de cause, unité de but, unité de l'action réciproque des parties les unes sur les autres. Cette définition est applicable aussi bien aux animaux, aux plantes, aux feuilles et aux cellules. Mais, tandis que tous ces individus-là ne sauraient être que le produit ou le phénomène d'une force générale organique ou physique, nous voulons que l'individu humain soit un être à part, particulier et réel ; ce n'est que dans cette hypothèse-là que la religion peut avoir un sens.

C'est ici que nous nous trouvons en face du panthéisme. Il s'agit de montrer qu'il est incompatible avec la religion, d'en combattre les principes généraux, d'en réfuter les doctrines anthropologiques, en faisant voir que la vie psychologique ne se comprend que du point de vue de l'individualisme.

Le panthéisme de Spinoza a été inspiré par un motif religieux ; il s'agit avant tout, pour ce penseur, de résoudre un problème pratique ; la science lui apparaît comme le moyen conduisant à ce but. Il entend arriver au but de la vie qui est l'amour de Dieu au moyen de la science, car on ne peut le connaître sans l'aimer.

Ce point de départ éminemment religieux n'empêche pas le système d'être irréligieux au suprême degré. L'amour pour un être infini dont nous et les choses ne sommes que des phénomènes passagers, pour un ordre général qui nous engloutit, nous absorbe, est tout simplement de la résignation. L'amour humain ne peut se donner à un autre qu'en s'affirmant et s'exaltant lui-même : nous ne saurions aimer ce qui nous annihile.

Ensuite cet être infini, objet de l'amour spinoziste, est une abstraction, une pure notion dépouillée de tout élément d'intuition et à laquelle on ne peut s'élever qu'au moyen de la pensée abstraite des philosophes. Mais ce que le philosophe seul peut atteindre n'est que de la pensée ; pour si grandiose que soit d'ailleurs la conception, ce ne saurait être de la religion. La religion est pour tous et suppose chez chacun la capacité religieuse.

La religion réclame que l'homme soit essentiellement distinct de tous les autres produits de la nature qu'il domine. D'après Spinoza il n'y a pas de différence spécifique ; l'homme n'a aucun privilège absolu. Il est à la fois mode de la pensée et mode de l'étendue divine, exactement comme tout le reste. Le seul privilège de l'homme, c'est que son corps est le plus compliqué, son esprit le plus riche ; il n'est que relativement la plus élevée parmi les choses finies. Ce qu'il y a d'éternel en l'homme c'est seulement la pensée divine : l'individu se perd dans le tout, l'humanité seule persiste. Là où l'éternité de l'individu est niée le rapport avec l'infini comme objet d'espérance et de crainte disparaît. La négation de la liberté achève de montrer le caractère irrégieux du spinozisme en détruisant la morale.

En niant la persistance de l'individu, le hégélianisme arrive aussi à détruire tout rapport avec l'infini. La religion est non plus un rapport de l'homme avec Dieu, mais de Dieu avec lui-même : Dieu arrive à la conscience de lui-même sur les hauteurs de la conscience humaine. C'est en vain qu'on a prétendu que le hégélianisme serait compatible avec l'immortalité individuelle. Si le maître ne s'est pas exprimé catégoriquement, ses disciples, Feuerbach et Strauss, ont pris grand soin de ne pas laisser subsister la lacune. Enfin le mal est présenté comme un élément nécessaire de développement, ce qui achève de montrer le caractère irrégieux du système en détruisant la morale.

Hartmann présente du reste l'irrégion comme la conséquence du panthéisme. Sa religion consiste en ceci : l'homme prétend arriver au moyen de l'impression immédiate au sentiment de son identité avec l'infini, l'inconscient, identité à

laquelle on ne peut atteindre que par la raison. C'est une illusion puisque la conscience ne saurait franchir ses propres limites. L'idée de l'immortalité est une autre illusion. Hartmann ne laisse pas même subsister la résignation que le panthéisme ordinaire substitue à l'espérance chrétienne de la félicité. L'unique but du monde c'est de se débarrasser des misères de la volonté et de l'existence pour arriver au néant.

Le tort commun à toutes les conceptions panthéistes, c'est d'être hors d'état de rendre compte de la réalité empirique. Spinoza part de la définition cartésienne de la substance. Pour bien se rendre raison du monde et de l'ordre qui y règne, il est indispensable de partir d'une cause qui ne soit pas à son tour causée, d'une cause première, d'un être qui ne dépendant de rien est cause de lui-même. Cet être est la substance. Or la notion de l'être indépendant, duquel tout dépend, n'est autre que la notion de Dieu. Il ne saurait y avoir plusieurs substances de ce genre, car elles se limiteraient réciproquement, elles dépendraient les unes des autres, ce qui serait contraire à la notion. Dieu est donc l'unique substance.

Ce qui n'existe pas en soi existe en un autre et est appelé mode. Tout est donc mode ou substance : Dieu étant seul substance, tout le reste n'est que mode. Les modes ne pouvant pas être en eux-mêmes mais uniquement en ce qui est, c'est-à-dire en la substance, il en résulte que tout est en Dieu et qu'en dehors de Dieu rien ne peut ni être, ni être pensé, conçu. Dieu est donc la cause de toutes choses, non pas qu'il produise, pose les choses en dehors de lui, mais comme leur cause intérieure : toutes choses sont en lui.

En qualité de cause de toutes choses, Dieu doit avoir certaines qualités déterminées, sans cela on ne pourrait en dériver la nature. Ces qualités constituant l'essence divine sont les attributs. Des attributs de la substance nous ne pouvons connaître que ceux qui se trouvent en nous. Nous nous connaissons comme être corporels, étendus d'une part et comme être pensants d'autre part. La pensée et l'étendue sont par conséquent les attributs sous lesquels l'essence divine est considérée. Les modes et les choses finies sont les formes

changeantes, les expressions, manifestations limitées de ces attributs divins. Les corps concrets sont modes de l'étendue divine, les idées modes de la pensée divine. Les modes doivent être infinis comme les attributs, parce que ce qui provient de l'être infini doit être également infini. L'univers est infini, la chose concrète, inerte est finie, le monde des idées est infini, l'idée particulière est finie. De l'essence de la substance proviennent les attributs infinis, de ceux-ci les modifications infinis, de celles-ci les modes particuliers finis.

La réalité est loin d'être expliquée par la conception de Spinoza. On ne peut arriver à comprendre rien de réel en partant de la notion abstraite de la substance. Comme on en exclut toute détermination, à titre de négation, il se trouve qu'elle nie toute vie concrète; de sorte qu'il est impossible de concevoir aucune transition pour aboutir à la nature diverse et vivante. En partant de ces notions abstraites, la pensée ne saurait faire un pas en avant sans sauter par-dessus bien des intermédiaires. C'est ainsi que Spinoza passe, sans terme moyen suffisant, de la notion de substance aux choses finies ou aux modes. Les attributs, il est vrai, doivent être ce terme moyen. Mais ceux-ci n'émergent pas, ne ressortent pas de la substance : ils lui sont en quelque sorte appliqués, adjoints du dehors. La substance étant l'être infini et absolument indéterminé ne peut admettre aucune détermination; si malgré cela on lui donne des attributs, c'est une criante contradiction. On prétend la voiler en déclarant ces attributs infinis. On voit alors reparaitre l'ancienne contradiction. Le passage aux êtres concrets est tout aussi impossible en partant des attributs infinis qu'en partant de la substance infinie. Pour obtenir une transition, Spinoza sacrifie de nouveau le caractère infini des attributs : il ne parle jamais que de la pensée et de l'étendue comme uniques attributs de Dieu. Il en parle souvent comme si, cessant d'être les formes subjectives au moyen desquels nous percevons l'essence divine, les attributs exposaient objectivement la substance de Dieu. Ce serait alors sacrifier le caractère infini de la substance. Mais si, ainsi qu'on a le droit de le supposer, les deux attributs en questions sont choisis parmi les

déterminations infinies de la divinité, comme celles au moyen desquels la substance se fait connaître à nous, il est impossible de concevoir comment l'homme peut savoir qu'il existe un nombre infini d'attributs, vu que sa connaissance est limitée à ceux de l'étendue et de la pensée. Toute la déduction est évidemment forcée : Spinoza ne réussit pas à nous expliquer l'existence de l'univers qui est l'ensemble des choses finies.

Pour suppléer à ce qu'a de défectueux la notion d'une substance morte chez Spinoza, Hegel prétend l'animer en introduisant en Dieu une force limitée, la notion de la négativité absolue. D'après la méthode de Fichte, le procès dialectique, procédant par thèse, antithèse et synthèse, est placé en Dieu lui-même ; de sorte que la substance absolue peut ainsi passer de l'être au non être, puis de celui-ci au devenir qui est la synthèse des deux ; et le procès dialectique se poursuit ainsi à l'infini. L'absolue substance n'est plus morte, elle devient esprit, sujet se posant lui-même et tirant de son sein les différences finies. Le monde sort avec nécessité de l'absolu ainsi compris. L'idée absolue, en vertu de sa négativité absolue, sort d'elle-même comme procès infini, s'affirme comme un autre et cet autre, ce sujet absolu qui s'est objectivé n'est autre que la nature. Mais l'absolu, en qualité de négativité absolue, réclame de nouveau la négation de cette négation, en d'autres termes, l'idée doit repasser de son existence en un autre (la nature) à l'existence en soi-même. C'est dans la sphère de l'esprit que ce retour s'effectue.

Cette négation de Hegel, espèce d'ingrédient chargé de féconder l'absolu, se trouve hors d'état de rien produire. La négation logique ne saurait rien mettre à la place de ce qu'elle nie ; elle est la négation absolue de laquelle rien ne saurait sortir. Quant à l'affirmation de soi-même, au moyen de laquelle l'absolu en soi doit se transformer en l'absolu en un autre, si elle est quelque chose de positif elle doit se limiter au sujet comme être pur et par conséquent ne saurait expliquer l'autre. Si la nature demeure inexpliquée, le cours subséquent de la négation ne rend pas davantage compte de l'esprit. Si la négation de l'être en soi n'aboutit pas à l'être en un autre, elle conduit tout

aussi peu du second au troisième, c'est-à-dire à l'être pour soi qui doit être la notion de l'esprit. Cette existence pour soi est en effet quelque chose de nouveau, une notion positive, tandis que la négation n'est rien que négation. Le panthéisme n'est donc pas en mesure d'expliquer le fait de l'existence des choses particulières. Si celles-ci n'ont qu'une existence apparente, illusoire, comme rayonnement passager de l'absolu, on ne peut toujours pas comprendre comment l'absolu revêt le mode d'existence concrète, ni comment celle-ci peut exister d'une manière générale.

Hartmann convient que jusqu'à lui le panthéisme n'a pas réussi à faire comprendre comment l'être un et indivisible se manifeste dans la multitude des existences particulières : à son tour il ne réussit pas mieux en revenant de son côté à la méthode inductive. Du fait qu'il y a en nous de l'inconscient et qu'il y a également dans le reste du monde un inconscient spirituel qui se manifeste, il conclut à l'unité des deux. Il conclut ensuite qu'il n'existe au-dessus de cette unité, aucune unité supérieure, qu'elle est la plus générale et la plus absolue. Les deux conclusions sont fausses. La première ne découle pas nécessairement des prémisses. Du fait qu'il y a dans l'homme un inconscient agissant en vue d'un but et un autre se manifestant en dehors de nous, il ne résulte pas nécessairement qu'ils soient identiques. La chose est possible, mais nullement nécessaire. Malgré leur trait commun d'être inconscientes, il se pourrait aussi que ces deux forces fussent essentiellement différentes. L'inconscience ne peut décidément pas épuiser tout leur être ; ce n'est là qu'une qualité accidentelle, à côté de laquelle il peut y avoir encore une multitude d'autres qualités distinguant ces deux forces l'une de l'autre. C'est un mauvais signe pour la philosophie de Hartmann que le principe ne puisse en être désigné autrement que par ce terme l'inconscient. Le fait que l'inconscient hors de nous agit en vue d'un but comme celui qui est en nous, ne saurait suffire non plus pour établir leur identité : des forces diverses pourraient également agir en vue d'un but. Cette force ne nous est connue que par ses effets, ce n'est

donc qu'au moyen des phénomènes de cette force qu'il peut être prouvé que la vie inconsciente, l'un et l'absolu, est la cause unique de tous les phénomènes de l'univers et de la vie humaine. Il faudrait donc prouver que la totalité de la réalité procède de l'inconscient comme de sa cause.

L'inconscient, dit Hartmann, est quelque chose d'agissant : là où il y a action il faut une volonté qui agisse. Le premier attribut de l'inconscient est donc la volonté. La volonté veut passer d'un état présent réel dans un autre idéal. Or ce qui n'est pas réellement présent, mais idéal ou voulu est représenté ; la représentation est donc le second attribut de l'inconscient. La volonté en est la forme, la représentation le contenu. C'est au moyen de ces deux attributs que l'inconscient se réalise. Au moyen de la représentation, il pose la réalité comme idéal, par le moyen de la volonté comme réelle. Voilà comment le monde entier des phénomènes surgit de l'inconscient d'une manière graduelle, en partant des formes inférieures pour arriver ensuite aux supérieures. L'univers entier ne consiste qu'en une somme d'actes, d'actes de volonté de l'inconscient : si celui-ci cessait un instant de vouloir l'univers, le monde rentrerait dans le néant. C'est par suite d'une illusion des sens que nous nous imaginons voir et dans le monde et dans le moi quelque chose d'immédiatement réel.

Il est aisé de voir combien peu une pareille démonstration répond à ce qu'on est convenu d'appeler une preuve. Si on consent à accepter la terminologie de Hartmann, les faits prouveront sans doute que la volonté et la représentation sont attribuées à la vie inconsciente. Mais il n'en résulte aucunement que la vie inconsciente et que la représentation inconsciente suffisent pour rendre compte du monde. La première chose que la perception immédiate nous présente, c'est la matière. Hartmann est hors d'état d'en rendre compte : il la nie ou si on préfère, il prétend ne voir en elle qu'une manifestation de la force, ou de la volonté, ce qui revient au même. Il n'existe que des forces, ce qu'on appelle la matière est le système des forces. Pour se contenter d'une pareille explication de la matière il faut y être contraint par un système. La force de

l'inconscient, qui est absolument vide, une pure idée, ne suffit pas pour nous donner sans intermédiaire, cette affaire massive que nous appelons la matière. Impossible de comprendre comment cette force tout à fait indéterminée qu'on appelle l'inconscient peut se métamorphoser en cette substance visible et palpable que nous appelons la matière. Hartmann a beau plaider la cause de son dynamisme, un coup d'œil jeté sur la réalité suffit pour le réfuter.

Etant hors d'état de rendre compte des toutes premières choses qui nous touchent de plus près, Hartmann réussit encore moins à comprendre le reste : les individus et les organismes ne sont pas plus expliqués que la matière. L'inconscient de ce dernier système panthéiste est tout aussi vide que la substance de Spinoza et que l'esprit absolu de Hegel : la transition pour arriver au monde réel et concret ne peut s'effectuer : c'est uniquement dans la foi à un Dieu vivant que toutes ces tendances au monisme peuvent trouver leur satisfaction.

C'est surtout quand il aborde les questions anthropologiques que le panthéisme se montre impuissant. D'après Hegel, Dieu sortirait dans l'homme de son existence en un autre, il arriverait à la conscience chez l'individu. Ce procès commence du reste déjà dans la nature : la pesanteur particulière à la nature mécanique indique déjà un retour de l'idée à elle-même. Dans la nature entière, organique ou inorganique, on voit par la destruction de l'individu dans le procès chimique et par la mort des animaux que ce domaine-là n'est pas adéquat à l'idée. On remarque également dans toute la vie de la nature la tendance de l'individu à sortir de l'isolement pour rentrer dans le général et les choses séparées extérieurement aspirer à une union interne.

De la mort de la nature qui atteint son apogée dans celle de l'animal, se dégage dans un procès infini, l'esprit, ce genre d'existence qui correspond pleinement à l'idée, à l'être en soi de l'esprit absolu. L'esprit s'est dépouillé de l'isolement dans lequel il se trouvait dans la nature ; il a cessé d'être extérieur à lui-même pour revenir à lui-même ; il existe pour lui-même ; dans la pensée l'esprit est devenu l'identité du sujet et de l'ob-

jet. S'échappant de la nature, comme d'une chrysalide, l'esprit en a d'abord la qualité naturelle, il est plus enlacé dans la vie naturelle. Voilà pourquoi, dans les degrés inférieurs, l'esprit n'a pas encore d'être déterminé, d'existence ; l'individualité ne se distingue pas encore de la généralité, l'âme de la nature ; il est au contraire l'âme générale du monde, l'âme du tout, la substance spirituelle générale de laquelle les âmes particulières émergent. Mais de même qu'il est dans l'essence de l'être d'arriver à une existence déterminée, l'âme aussi passe nécessairement de son indétermination à un état déterminé. Voilà pourquoi les âmes individuelles doivent, dans un moment donné, se dégager nécessairement de l'âme générale du monde. Subissant les influences diverses de la planète, (climat, cours de l'année, moments divers du jour), l'esprit général de la nature se morcelle en esprits naturels, particuliers, donnant des races diverses qui se fractionnent à leur tour en particularités diverses, en esprits locaux dont nous avons les manifestations variées, dans les divers genres de vie, occupations, culture corporelle, culture intellectuelle et morale des peuples. Les divers phénomènes psychologiques sont à leur tour tout autant d'étapes que parcourt l'esprit général, en se particularisant toujours davantage, jusqu'à ce qu'il arrive à la vraie individualité.

C'est ainsi que l'esprit absolu revient à lui-même dans l'esprit humain et à un mode d'existence adéquate à celui de l'idée et tout cela en s'élevant à la généralité. Hegel prétend ici sauvegarder l'existence des esprits individuels dont tout semble impliquer le sacrifice ; mais rien n'égale la faiblesse des preuves qu'il avance. Il commence par faire appel à la nature de l'être. Celui-ci étant destiné à se déterminer, à se particulariser, à passer de l'être à l'existence, il faut que l'esprit général se brise, se morcelle en esprits particuliers, en individualités. Mais c'est oublier que cette transition de l'être à l'existence s'est déjà effectuée dans la sphère de la nature ; l'esprit provient justement du fait que l'absolu quitte son isolement pour rentrer en lui-même. Le système se met ici en contradiction avec lui-même. On oblige l'esprit à ce morceler de nouveau lui-même en individualités, alors qu'on vient de le faire naître,

surgir, en faisant sortir l'absolu de son morcellement et de son isolement pour devenir esprit.

Voici une autre contradiction non moins criante. Le morcellement de l'esprit général en âmes particulières est provoqué par la détermination naturelle du premier, qu'il a encore au début de son apparition. On prétend donc, d'une part, qu'il n'existe que comme âme du monde, parce qu'il est enlacé dans les liens de la vie naturelle, d'autre part qu'en vertu de cette détermination naturelle il se brise et morcelle, cet esprit général, en esprits individuels. N'est-il pas contraire à toute logique que du fait que l'esprit est encore engagé dans la vie de la nature on fasse procéder et sa généralité, son caractère général, et son morcellement en individualités, en âmes particulières ?

Et puis quelle erreur grossière de faire entrer l'esprit général, l'esprit de l'univers en général, dans la série des développements de l'absolu. Que peut être cet esprit général, cette âme générale du monde autre chose que l'absolu lui-même qui se manifeste en tout ? L'absolu n'est autre chose que le principe qui produit et qui meut la nature entière, tout le développement de l'univers, en d'autres termes l'esprit général, l'âme du monde. Lors donc qu'on nous parle d'une existence de l'esprit comme quelque chose de général, on ne désigne aucun nouveau degré de développement de l'absolu. On le voit assez, en partant des principes du panthéisme on ne saurait expliquer l'existence des individus.

Considérons maintenant, en opposition avec la conception panthéiste, les divers modes d'existence de la vie humaine. Nous serons amenés à reconnaître que chaque individu constitue un être réel et substantiel. D'après Spinoza, comme tout ce qui existe, l'homme est un mode de la substance. A titre de mode de la pensée, il est idée ou âme, en qualité de mode de l'étendue il est corps. L'esprit et le corps sont un seul et même être, considéré tour à tour comme attribut de la pensée et comme attribut de l'étendue. L'âme exprime, rend sous la forme de la pensée, exactement ce qu'est le corps sous la forme de l'étendue. L'objet le plus prochain pour l'âme pensante, ou pour l'idée c'est par conséquent le corps humain. Mais comme

le corps humain est affecté par d'autres corps, comme dans cet acte la nature du corps affectant se fait connaître, l'esprit humain, de la représentation du corps qui fait un seul et même être avec lui, a passé à la représentation du monde extérieur. Puis en se représentant des corps extérieurs, l'esprit humain les distingue du sien. Mais, quand il reconnaît un corps comme le sien en le distinguant des autres, il doit se connaître lui-même au moyen d'une représentation réflexe. De l'idée du corps *idea corporis* résulte ainsi l'*idea mentis*, autrement dit la conscience de soi.

Mais pourquoi les deux attributs, la pensée et l'étendue, qui n'ont rien de commun, en viennent-ils à s'unir dans les modes finis ? Et puis, s'il en est ainsi, — et telle est bien l'idée de Spinoza, — de tous les modes finis sans distinction, s'ils sont tous à la fois exposants de la pensée et de l'étendue, pourquoi l'idée n'arrive-t-elle pas dans chaque corps à la conscience d'elle-même comme chez l'homme ? L'homme n'est-il peut-être favorisé que parce que son corps serait le plus compliqué ? Mais cette circonstance suffirait uniquement pour établir une différence graduelle et non une différence essentielle entre l'homme et les autres modes.

De plus l'idée, l'âme humaine, ne peut représenter que son corps ; on ne voit pas, d'après Spinoza, comment elle peut avoir conscience d'elle-même. En déduisant la conscience de soi de la distinction entre son propre corps et un corps étranger, on ne s'aperçoit pas que cette opération présuppose déjà la conscience ou du moins au début du développement, le sentiment de soi. Mais si l'idée de l'esprit est déduite du fait qu'il y a en Dieu une conscience de lui-même et de toutes ses affections, la seule conséquence logique c'est que Dieu doit avoir conscience de lui-même, qu'il doit conséquemment être conçu comme personnel ; mais il n'en résulte nullement que l'homme, lui, doive être conscient. Comme Fichte l'a remarqué, d'après les principes de Spinoza, on ne peut avoir une idée de l'idée.

On le voit, la conscience de soi n'est nullement dérivée, déduite, elle est introduite subrepticement. Si Spinoza l'admet, c'est parce qu'elle s'impose comme un fait, la logique du sys-

tème n'y conduit point. Or, comme chez Spinoza, la construction mathématique ne laisse aucune place pour l'étude empirique, il fallait bien que d'une façon ou d'une autre il réussît à déduire le fait de conscience. Le fait de la conscience aurait dû lui faire comprendre que l'âme humaine ne pouvait être autre chose que substantielle et indépendante. Il ne saurait y avoir de conscience de soi une, sans un être un qui est conscient de lui-même.

Selon Hegel, l'esprit absolu arrive dans l'homme à exister par lui-même. Préparée graduellement par la sensation et par le sentiment, cette existence pour soi n'est définitivement obtenue que dans la conscience de soi. La conscience devient de subjective générale et dans celle-ci toutes les particularités du monde objectif sont comprises comme autant de moments de l'esprit absolu. — Mais cette distinction entre l'esprit humain comme existant pour soi, et la nature comme existant en un autre, bien loin de jeter du jour sur ce que peut être la pensée ne sert qu'à brouiller les idées. Exister pour soi d'une part, penser ou savoir d'autre part ne sont nullement des notions qui coïncident. En opposition avec l'existence en un autre qui constitue la nature, l'existence pour soi ne peut désigner que quelque chose de local, existant dans l'espace. De sorte que bien loin d'abandonner la nature pour nous introduire dans un domaine supérieur, Hegel avec sa notion de l'existence pour soi (*Fürsichsein*) demeure retenu dans les liens de l'étendue dans l'espace, sans s'élever au-dessus du domaine de la nature extérieure.

Il ne résulte pas seulement des prémisses de Hegel, mais c'est un fait que la conscience se développe en s'élevant du particulier au général. Seulement tout cela est loin d'aboutir, comme le prétend Hegel, à une absorption de l'individu dans l'absolu, dans le général ; au lieu d'être absorbé le moi s'élève et avance. Au plus fort de notre brûlant enthousiasme pour les idées les plus générales et les plus élevées, nous ne perdons pas la conscience de notre propre moi, c'est alors au contraire qu'elle s'exalte au plus haut degré : c'est précisément alors que

nous reconnaissons la vraie valeur de notre moi. Voilà une preuve des plus claires en faveur de la substantialité spirituelle de l'individu.

Nous n'avons en notre conscience aucun signe nous indiquant que nous ne sommes que le phénomène passager d'une substance générale. Si c'était pourtant le cas il serait impossible de comprendre comment il peut se faire que nous portions toutes les apparences d'une vie individuelle.

Fidèle à toute sa tendance, Hartmann, lui, a eu recours à la méthode inductive pour faire voir comment nous arrivons à avoir conscience. Se plaçant au point de vue matérialiste, il voit dans la conscience un fruit de nombreuses matières du cerveau. Au fond la matière et l'esprit conscient sont une seule et même chose : de même que la matière est le produit de l'esprit inconscient, de même l'esprit conscient est le produit de l'esprit inconscient et de l'action que la matière exerce sur lui. Nous étant déjà expliqué à cet égard, nous n'avons pas à revenir sur ce compromis conclu avec le matérialisme.

De quelque façon qu'on s'y prenne, toute tentative de dériver la pensée et le savoir de l'absolu abstrait dont ils ne seraient que des phénomènes, doit nécessairement échouer. Il est particulièrement difficile, du point de vue panthéiste, de rendre compte de la conscience de soi, qui est la preuve de fait la plus décisive en faveur de l'individualisme. Il est très généralement admis que la conscience de soi fournit la distinction la plus décisive entre l'âme des hommes, et celle des animaux. Cette opinion est fondée, à condition toutefois qu'on ait la vraie notion de la conscience de soi. Mais le terme conscience de soi est généralement pris dans une acception si étendue, qu'on ne saurait la refuser aux animaux. Si on n'entend par ce terme que la conscience de l'être qui a pour qualité la conscience, de sorte qu'il faille entendre par là, en opposition à la conscience des choses extérieures, celle qui porte sur l'objet intérieur, ou sur le sujet, les bêtes la possèdent comme les gens. On ne saurait refuser la conscience aux animaux, et celle-ci implique la conscience de soi. La différence gît dans

le contenu. Le moi de l'homme est différent de celui des animaux ; voilà pourquoi la conscience de soi du premier diffère de celle du second. L'homme se connaît comme moi, comme personnalité. Il ne se connaît pas uniquement comme un être groupant les divers côtés de son activité, mais il se connaît en même temps comme un moi, qui se distingue aussi bien de sa nature physique que de sa nature spirituelle ; il est vrai, il se développe par leur moyen, mais il n'en affirme pas moins son indépendance en face d'elles. Ce point ferme du moi, est un élément entièrement nouveau, grâce auquel l'homme se distingue des animaux, même de l'ordre le plus relevé.

Il résulte de là, que l'homme est individuel dans un tout autre sens que l'animal. Celui-ci n'a rien en lui-même par quoi il puisse se distinguer de sa nature, il est tout nature et rien d'autre. C'est un individu conscient, mais son individualité ne constitue pas sa substance ; l'individu animal est le produit des forces naturelles, desquelles la force psychique fait également partie, et des matières naturelles. Voilà pourquoi il suit simplement la nature et ne se trompe jamais. En s'exerçant et en apprenant, l'animal peut augmenter les forces de son intelligence ; mais il ne saurait se tromper ; quel que soit le degré de son développement, il rencontre ce qui est juste. Il est également appelé à choisir entre diverses manières d'agir, mais il se décide constamment pour celle qui correspond le mieux à sa nature. L'animal, dans tous les cas, obéit à son instinct naturel. Le moi humain au contraire affirme sa liberté en face de ses instincts naturels : il s'en sert, ils sont les organes de son activité. Le moi pense au moyen de la conscience et veut au moyen de la volonté. Si donc l'homme n'est pas une forme particulière de la nature, mais s'il est, dans son moi, un être individuel en face de la nature, qu'est-ce à dire, sinon que son essence individuelle est sa substance, qu'il est un individu substantiel, un être personnel ?

C'est de ce point de vue seulement qu'il est possible de comprendre la liberté de la volonté et le mal. Spinoza est conséquent en niant la volonté. Comme toutes choses n'existent que par la substance générale et en elle, elles ne sont unies

entre elles et avec la substance, qu'au moyen d'un lien de causalité infini. La substance est seule *causa sui* ; tout le reste est nécessairement déterminé. Hegel est pour l'essentiel d'accord avec Spinoza. C'est sur ce point que le panthéisme vient se heurter à la réalité. La liberté est un fait et partant une preuve décisive contre la doctrine du panthéisme sur l'homme. En dépit des mobiles puissants qui agissent sur lui, l'homme n'est point déterminé. Aussi ne saurait-il être l'apparition transitoire de l'absolu, mais l'individu est lui-même substance. C'est également une erreur de fait que de maintenir que l'action de la volonté est nécessairement liée à la connaissance. La connaissance a beau être aussi claire que possible, elle ne saurait suffire pour entraîner nécessairement la volonté.

Pour ce qui est du mal, il est contraire aux déclarations les plus fermes de notre conscience de ne voir en lui que quelque chose d'exclusivement négatif. Notre conscience le déclare péché, culpabilité. Il est tout aussi contraire aux déclarations de la conscience de voir dans le péché, à titre de simple négation, quelque chose de nécessaire. Le mal, le manque d'harmonie, ne saurait pas mieux se comprendre que l'erreur, du point de vue panthéiste. Le mal physique ne se comprend pas davantage. Si l'humanité n'est que la manifestation la plus élevée de l'infini ; si elle procède à ce titre, avec nécessité de l'infini, sa vie doit être une expression parfaitement adéquate de l'infini, doit réaliser une idée de l'humanité parfaitement harmonique, en accord avec les besoins, et les désirs de l'homme. Chacun sait qu'il n'en est rien. Les luttes et les souffrances que l'homme est appelé à endurer pour ne mener trop souvent qu'une triste existence, le désaccord frappant entre notre idéal et la réalité, le lourd fardeau qui pèse sur la vie humaine, tout cela est peu en accord avec l'opinion panthéiste. Ces faits-là ne se conçoivent que du point de vue individualiste. Ce n'est qu'à condition de subsister comme un être substantiel, individuel, que l'homme peut se mettre en opposition avec sa destinée générale : cela seulement rend l'erreur et le mal, généralement parlant, le manque d'harmonie possibles.

III

L'homme comme être religieux.

Nos dispositions religieuses sont la manifestation la plus relevée de la spiritualité de notre nature, sans en découler toutefois avec nécessité. Sans contredire le caractère spirituel de notre personnalité nous place au-dessus de tous les autres êtres de la nature ; notre vie intellectuelle contient des échappées d'une sphère dominant le monde qui nous enveloppe. Mais tout cela ne prouve pas encore que nous entretenions des relations personnelles avec un être infini. La religion ne pouvant se déduire ni du caractère spirituel de la nature humaine, ni de la notion de la personnalité, nous sommes renvoyés aux faits qui seuls peuvent la constater.

La religion est d'abord un fait général. Il y a des athées, mais non des nations athées. Cela conduit logiquement à conclure à la présence d'une disposition religieuse. Büchner prétend infirmer le fait en citant une série d'exemples fournis par des peuples non cultivés. Si l'idée d'un être personnel était imprimée d'une manière indélébile à la nature humaine par une sagesse supérieure, cette notion ne saurait se manifester d'une manière obscure et imparfaite, comme la chose a lieu dans le fétichisme et dans le culte des animaux. — La seule conclusion à tirer de ces faits et de beaucoup d'autres, c'est non pas le manque de religion de ces populations, mais l'absence de foi à un Dieu personnel et à un ordre moral du monde. Un peuple ne peut être déclaré irréligieux que lorsque, dans sa vie et dans sa pensée, il ne se trouve l'idée d'aucune relation avec des forces suprasensibles, d'aucun infini et aucune foi en une durée après la mort. Il n'est pas prouvé qu'aucun peuple soit descendu si bas. Pour si triste que l'idole puisse être, il y a toujours une foi qui va plus loin, contemplant des forces mystérieuses et suprasensibles. Ces peuples ne nient pas la religion ; ils se bornent à en donner la caricature, lorsqu'ils objectivent ces puissances dans des êtres de beaucoup inférieurs aux hommes. C'est à l'histoire à décider si ces formes re-

ligieuses inférieures sont primitives ou le fruit d'une décadence.

Un point demeure ferme : il peut être établi historiquement que les religions de la nature ne sont pas provenues d'une vénération des objets naturels, mais d'une foi, pour si obscure et vague qu'elle fût, à une divinité. Ce n'est que peu à peu qu'on en est venu à confondre la divinité avec l'objet inférieur qui n'en était tout simplement que l'image. Les athées demeurent une exception même de nos jours ; ils ne suffisent pas plus à faire nier la généralité de la religion que l'exception des aveugles n'autorise à nier que la vue soit un des cinq sens.

Le fait de la généralité de la religion implique que la disposition religieuse est un trait général et caractéristique de l'âme humaine. Le fait d'individus irréligieux, loin d'ébranler cette conclusion, prouve uniquement que la disposition religieuse n'est pas de telle nature qu'elle suffise pour imposer la religion à l'homme. Le fait que tous les peuples et la plupart des individus sont religieux, parle plus haut que cette exception. Ce fait réclame une explication. Elle est d'autant plus nécessaire que l'homme s'intéresse vivement à la religion ; plus que rien d'autre elle a eu le privilège de provoquer l'enthousiasme et l'esprit de sacrifice. De rien, il ne sort rien, c'est là un des axiomes des libres-penseurs incrédules. Le fait général de la religion doit impliquer un besoin fondamental d'entrer en rapport avec la divinité et la capacité de percevoir le divin. Mais la religion ne s'expliquerait-elle pas comme l'erreur en y voyant le fruit des facultés intellectuelles étroites et bornées dont il serait fait un mauvais usage ? Il faudrait alors qu'un homme fût d'autant plus irréligieux qu'il est plus cultivé, et que plus un individu serait placé bas dans l'échelle de la civilisation, plus il se trouvât engagé dans cette erreur. Les faits montrent au contraire que les hommes les mieux richement doués et les plus avancés peuvent être fort religieux, tandis que d'autre part l'impiété n'est nullement le privilège des classes élevées : les peuples dont la religion est inférieure, sont également les moins cultivés. Mais, à tous les degrés de culture, ce sont les peuples dont la vie morale est profondément atteinte qui repoussent la foi.

On parle généralement d'une conscience du divin qui serait donnée d'une façon immédiate dans la conscience que nous avons de nous-mêmes. La chose est présentée comme incontestable ou prouvée par le fait de la généralité de la religion. — Mais il suffit de se considérer soi-même pour s'apercevoir que la conscience de Dieu n'est pas nécessairement liée à celle de nous-mêmes et qu'elle ne saurait s'imposer. On peut partir de la conscience de soi, comme d'un fait général qui n'a nul besoin d'être prouvé; on ne saurait faire de même pour la conscience de Dieu. Un tel procédé est particulièrement injustifiable dans l'apologétique, science ayant pour mission de prouver la vérité de la religion, en présence d'adversaires qui prétendent la classer parmi les erreurs humaines.

Le raisonnement a toutefois quelque chose de plausible lorsque, partant de la religion comme d'un fait général, on conclut que la conscience du divin est un des facteurs constitutifs de la nature humaine. Il est vrai la généralité de la religion demeure inexplicable, si l'on n'admet pas une disposition religieuse. — Mais a-t-on bien le droit de transformer cette disposition en conscience du divin? Ce pourrait bien n'être qu'un sentiment vague du divin, ayant besoin de manifestations religieuses objectives pour s'élever jusqu'à une représentation de Dieu. Nous ne sommes pas même obligés de recourir à cette idée-là. Pour rendre compte de la généralité du fait religieux, il suffit d'admettre un organe psychique spécial duquel la religion se développerait. Toutefois, Dieu ne s'y manifesterait pas d'une manière immédiate, comme Dieu, ni sous la forme de conscience, ni sous celle de sentiment. En effet, la notion de disposition religieuse n'implique pas plus la connaissance immédiate du divin comme tel que la disposition à penser ne renferme déjà en soi des pensées précises.

La logique ne permet qu'une chose : conclure à une disposition religieuse générale, sans prétendre déterminer avec précision en quoi elle peut consister ; l'expérience seule peut mettre au clair ce dernier point. C'est surtout le fait de l'irréligion de beaucoup d'hommes qui empêche d'admettre une conscience du divin immédiate. C'est à tort qu'on prétend que cette néga-

tion de Dieu n'est pas sérieuse. Cette assertion qui ne peut s'appuyer sur rien, ne sert qu'à faire tourner en ridicule ceux qui l'avancent. L'existence d'un seul athée sain d'esprit suffirait pour renverser la thèse de ceux qui admettent une conscience de Dieu immédiate. Car enfin, nul homme, s'il n'est pas fou, ne s'avisera de nier la conscience qu'il a de lui-même, la faculté de connaître et le sentiment.

Une étude psychologique attentive conduit à des résultats plus décisifs encore. On ne saurait parler d'une idée innée de Dieu, n'entendit-on par là seulement que ceci : cette idée doit nécessairement se former, parce qu'elle repose sur une propriété essentielle de notre nature. Il ne saurait y avoir des représentations innées par la raison excellente que notre conscience de nous-mêmes ne nous est pas innée. Nul ne l'ignore, notre vie psychologique est au début inconsciente ; même après l'éveil de la conscience, la plus grande partie de la vie de l'âme appartient au domaine de l'inconscient. Admettre des représentations inconscientes c'est se rendre coupable d'une contradiction dans les termes : des représentations *inconscientes* ne sont pas des représentations, mais bien des sensations et des perceptions du sentiment.

Cela admis, il reste encore une autre alternative. Pourquoi la conscience de Dieu ne sortirait-elle pas nécessairement du domaine de l'inconscient par le fait que Dieu affecterait l'âme d'une façon immédiate ; de même que la conscience de soi est produite peu à peu à la suite de sensations physiques et de sentiments psychiques ? A ce compte-là la conscience de Dieu nous serait tout aussi nécessaire que la conscience de soi. S'il en était ainsi, l'idée de Dieu devrait se développer avec les autres facultés de l'esprit, tout particulièrement sous l'influence de maîtres chrétiens. Or il n'en est pas ainsi. Il n'est pas de maître de religion qui ignore combien il est difficile d'inculquer aux enfants des notions religieuses ; plus que pour toute autre instruction il faut lutter avec le manque d'intelligence, d'attention. Que si on prétend infirmer ce fait en rappelant le goût qu'ont les enfants pour tout ce qui est concret, intuitif, il faut répondre qu'ils sont plus attentifs, plus intelligents quand il est •

question des lois morales qui cependant ne relèvent pas du domaine de l'intuition. On est plus autorisé à prétendre, semble-t-il, que le péché a obscurci la conscience du divin et en a arrêté le développement. Mais la conscience morale devrait au moins souffrir des mêmes obstacles, puisque c'est immédiatement avec elle que le péché entre en lutte. Comment se fait-il que les conséquences du péché se fassent moins sentir dans le domaine moral ?

Posséderions-nous du moins d'une façon immédiate le *sentiment* de Dieu ? D'après Ulrici, de même que l'homme possède le sentiment de lui-même, il aurait le sentiment de l'existence de Dieu parce qu'il est pénétré de la force divine. — Les faits signalés il n'y a qu'un instant s'élèvent contre cette opinion. Si le sentiment de Dieu faisait partie intégrante de notre nature, comment pourrait-il se faire que chez bien des hommes il ne se trouve aucune trace de conscience religieuse ? Ulrici répond que l'élément religieux ne peut être qu'une affection de l'âme faible et légère, sans quoi il serait porté atteinte à la liberté de la volonté. Le sentiment religieux s'accuserait d'autant moins que d'autres émotions agiteraient plus violemment l'âme. L'enfant, par exemple, serait absorbé par le soin de pourvoir à ses besoins physiques et intellectuels. En tout cas, le sentiment de Dieu ne serait complètement éteint chez personne.

Mais il faut répondre à Ulrici qu'aucun sentiment ne saurait passer entièrement inaperçu ; d'où il suit que le sentiment religieux doit nécessairement éveiller la représentation de Dieu. Du moment où elle manque chez quelques hommes, il ne suffit pas de réduire le sentiment religieux au minimum ; il convient de reconnaître qu'il n'est ni général, ni primitif. Pourquoi, de tous les besoins intellectuels chez l'enfant, le sentiment religieux seul ne se manifesterait-il pas ? On parle de la nécessité de respecter la liberté de la volonté, ce qui est renoncer à sa thèse. En effet, si la volonté est appelée à porter sur le sentiment religieux, cela implique déjà une représentation provoquée par elle. La volonté ne saurait prendre de décision au sujet d'un sentiment dont on n'a pas conscience ; elle n'est pas en jeu. Une déci-

sion libre de la volonté implique des représentations préalables. Enfin pourquoi la liberté de la volonté ne jouirait-elle pas, à l'égard des sentiments moraux, du même droit qu'à l'égard du sentiment religieux ? Pourquoi le sentiment moral s'accuserait-il chez tous ?

Ulrici est plus heureux quand il s'agit de réfuter l'objection qui ne veut voir dans le sentiment qu'un élément exclusivement subjectif, hors d'état de nous faire rien connaître de réel en dehors de nous. L'influence exercée par une âme sur une autre, par un esprit sur un esprit, est un fait ; pourquoi une action immédiate de Dieu sur l'âme humaine serait-elle impossible ? Tout cela prouve seulement que le sentiment religieux peut être d'origine immédiate. Mais Ulrici a tort de dire que, cette probabilité admise, il faut nécessairement conclure à la réalité parce que l'idée de Dieu est un fait et que ce fait ne peut s'expliquer que par une influence de ce genre, par un sentiment immédiat de l'existence et de l'essence de Dieu. Il faudrait établir avant tout que l'idée de Dieu a pour présupposition nécessaire le sentiment immédiat de Dieu. Il est possible de dériver l'idée de Dieu d'ailleurs.

Nous paraissions nous rapprocher du matérialisme en niant l'idée d'une conscience et d'un sentiment de Dieu immédiat. Nous maintenons, toutefois, que la religion repose sur des besoins essentiels de la nature humaine et qu'elle constitue le plus bel ornement de notre être spirituel. La religion étant un fait, il faut qu'elle procède d'une manière ou d'une autre, soit de l'ensemble de nos facultés, soit de l'une d'entre elles.

Kant a cherché à dériver la religion de la connaissance. Mais au fait il n'aboutit qu'à une abdication de la raison en ces matières ; les hypothèses et les postulats de la raison pratique n'ont pas de valeur scientifique ; un homme peut les admettre, un autre les rejeter, tout en ayant la même activité intellectuelle. Il devait échouer par suite de sa notion inexacte de la raison, de la distinction entre raison (Vernunft) et entendement (Verstand) et entre raison théorique et raison pratique. Il n'y a aucune raison d'admettre chez l'homme deux manières différentes de connaître. Ce sont toujours les mêmes lois logiques qui

déterminent notre pensée et quand celle-ci veut s'élever à l'inconditionné et à l'absolu, elle ne peut le faire qu'au moyen de la loi de causalité qui règne tout aussi bien dans la sphère des choses finies. On ne saurait voir où finit l'entendement, où commence la raison. Par raison humaine on ne peut désigner que la faculté de penser en général, qui s'élève jusqu'aux idées abstraites, à ce qui est général et spirituel et qui trouve dans les idées des normes spirituelles pour l'intuition. L'entendement animal, au contraire, s'en tient à l'intuition des choses sensibles qu'il met en relation.

Pour que la religion pût relever de la raison, il faudrait qu'au moyen de cette dernière, par l'application de la loi de causalité, il fût possible de s'élever du fini à l'infini, du conditionné à l'inconditionné. Une conclusion n'est logiquement admissible que lorsque deux notions s'unissent en une troisième. Mais entre le fini et l'infini il ne saurait y avoir de terme moyen. C'est en oubliant cette loi logique qu'on en vient à avancer la preuve cosmologique en faveur de l'existence de Dieu, qu'Ulrici a cherché à rajeunir. La foi seule peut combler l'abîme que la pensée laisse béant entre le conditionné et l'inconditionné. Mais cette foi a d'autres motifs encore que la loi logique de la causalité.

Voyant que l'absolu ne saurait être le dernier terme d'une série de syllogismes, Trendelenburg a imaginé d'en faire le point de départ. Dans tout acte de connaissance, l'inconditionné serait la présupposition tacite. On ne saurait se représenter le conditionné sans la représentation de l'inconditionné. Quand donc la question de cause et d'effet se soulève, le sentiment religieux est par cela même éveillé; ce problème se pose uniquement par suite de l'éveil de la conscience religieuse. — C'est là trancher le nœud gordien au lieu de le dénouer et le problème n'avance point d'un pas. Sans contredit, en parcourant la série des effets et des causes, nous avons l'idée qu'il se trouve à la base une cause qui n'est plus causée par rien. Mais cette cause finale n'est qu'un but vers lequel tend l'activité intellectuelle. Celle-ci atteint-elle son but, arrive-t-elle à connaître l'absolu comme une réalité qui existe ? C'est tou-

jours là la grosse question. La pure idée subjective de l'inconditionné, qui n'est au fond rien d'autre que la loi obligeant notre raison à passer toujours d'un conditionné à un autre, en d'autres termes la loi de causalité elle-même ne suffit pas à la conscience religieuse. L'absolu, l'inconditionné, n'est objet de foi qu'à titre de réalité.

Le résultat auquel nous aboutissons en constatant ainsi l'impossibilité pour la pensée de passer du fini à l'infini n'établit toutefois pas un rapport exclusivement négatif entre notre connaissance et la religion. Nous ne saurions nous contenter du conditionné ; notre besoin de connaître réclame impérieusement l'inconditionné. C'est en vain que Schopenhauer a prétendu que la régression à l'infini serait le dernier mot de la loi de causalité. Leibnitz a déjà répondu que ce serait s'en tenir à des raisons insuffisantes, et par conséquent porter atteinte à la loi de causalité elle-même. C'est là un acte de désespoir qui ne saurait jamais satisfaire une raison sévère. Schopenhauer lui-même, inconséquent avec son assertion, ne vient-il pas à élever, par un vrai tour de force, la volonté à la hauteur de l'absolu ?

La solution de Spinoza et de Hegel n'est pas plus satisfaisante. Ils terminent la série des causes par la notion de substance ou du seul être vrai dont tous les phénomènes finis ne seraient que de pures manifestations. Grâce à cette conclusion arbitraire, on se débarrasse entièrement de la loi de la causalité. Mais il n'est pas possible de se débarrasser ainsi d'une loi immanente à notre pensée ; c'est sacrifier la pensée elle-même. Enfin la substance absolue de Spinoza et l'être absolu de Hegel reposent en l'air. Aucun de ces penseurs n'a cherché à prouver que nous soyons obligés d'admettre ces deux abstractions.

Si donc nous ne voulons pas arrêter arbitrairement notre pensée dans un mouvement exigé par sa nature, il faut que nous arrivions à la connaissance de l'inconditionné, de l'absolu. Or ne pouvant y arriver au moyen de conclusions en partant du fini, il ne reste plus que la méthode de la perception et de l'expérience qui s'impose à nous, déjà lorsqu'il s'agit de connaître.

tre les causes conditionnées. Et il y a lieu d'attendre qu'il se montre d'une façon ou d'une autre comme quelque chose de donné. Car enfin ce serait une bien étrange organisation de notre nature si elle portait en elle cette étrange contradiction : être obligée de poursuivre l'absolu sans jamais pouvoir l'atteindre. Du moment, au contraire, où nous trouvons l'absolu comme un fait donné, notre faculté de connaître entre avec lui dans un rapport décidément positif. Nous sommes mis en demeure de nous approprier l'absolu par la pensée. Alors se trouve résolu le problème que fait surgir la loi de la causalité. La raison ayant trouvé le divin en fait la base inconditionnée, infinie de toute la série des causes et des effets. Quand le divin est trouvé il est aussi reconnu comme la cause dernière des choses et des événements du monde extérieur.

Voyons ce qu'il faut entendre par le sentiment, en vue de nous assurer si nous pourrions en faire procéder la religion. Il se distinguerait des autres affections de l'âme par ce qu'il a d'immédiat. Ce ne saurait être là toutefois le trait distinctif d'une faculté particulière de l'âme. Que les manifestations d'une force psychique se montrent médiatement ou immédiatement, ce ne peut être qu'en conséquence de leur nature. Ainsi il résulte de la nature de la pensée que dans ses premiers actes elle est liée à la sensation, tandis que plus tard il lui faut l'intermédiaire des notions, des jugements, des syllogismes. Mais on ne fera pas connaître l'essence propre de la pensée en disant que c'est une activité médiate de l'âme. Les produits d'une faculté font seuls connaître ce qu'elle est. S'il en est ainsi, le trait caractéristique du sentiment ne peut consister que dans la capacité de percevoir le plaisir et le déplaisir. Qu'est-ce, en effet, que nous appelons sentir, si ce n'est être élevé par le plaisir, comprimé par le déplaisir ? Le fait d'être affecté dans le plaisir ou le déplaisir est d'une nature si particulière qu'il réclame à sa base une faculté spéciale. Il n'est ni de l'essence de la pensée, ni de celle de la volonté, mais seulement de celle de l'âme de provoquer ces manifestations.

Du moment où on ne caractérise pas de la sorte le sentiment, il ne reste plus, comme fait Schleiermacher, qu'à le

confondre avec la conscience de soi immédiate. Ce théologien définit le sentiment « l'identité de la pensée et de la volonté, » la première disparaissant et la seconde commençant à s'accuser. Quand nous pensons, l'être des choses est placé en nous ; quand nous voulons, nous plaçons notre être dans les choses. Le point d'indifférence entre les deux, c'est notre être s'affirmant : cette conscience immédiate de soi-même n'est autre que le sentiment. Cette définition n'est pas seulement trop abstraite, mais encore inexacte et en contradiction avec elle-même. A la rigueur le sentiment devrait être quelque chose d'exclusivement négatif. En effet, en le présentant comme l'identité de la pensée et de la volonté, le point d'indifférence entre les deux, on déclare seulement qu'il n'est ni pensée ni volonté. Or, force nous est bien de nous élever au-dessus de cette notion purement négative, car l'expérience nous présente le sentiment comme éminemment positif. Mais dès qu'on veut sortir de ce point d'indifférence, on est obligé de pencher vers la raison ou vers la volonté et ainsi de se mettre en contradiction avec la définition qui veut faire consister le sentiment dans l'identité des deux. Ensuite, dès qu'on identifie le sentiment, soit avec la volonté, soit avec la pensée, il cesse d'être quelque chose de spécifique, bien qu'il s'accuse comme tel dans notre conscience. Quoique nos sentiments pénètrent dans notre conscience, ils en sont essentiellement distincts. Chacun sait qu'il y a des sentiments inconscients ; ainsi la première enfance est sans conscience de soi, mais non privée de sentiment. Schleiermacher est lui-même contraint d'admettre que le sentiment renferme des phases d'inconscience. Mais il peut, d'après lui, être fait abstraction de cette circonstance dans le langage scientifique ; celui-ci a besoin de déterminations plus exactes ; le sentiment est alors déterminé plus exactement par la désignation plus rigoureuse, « conscience de soi. » — Mais comment justifier cette abstraction ? Comment la conscience de soi peut-elle être la désignation plus exacte du sentiment ? Du moment où le sentiment *renferme des phases d'inconscience*, il ne saurait rentrer dans la sphère de la conscience de soi. La conscience de soi ne peut alors devenir une

désignation plus exacte que pour quelques sentiments qui sont devenus conscients et qui par cela même se distinguent de ceux qui sont encore inconscients.

Rien d'étonnant que l'école hégélienne, en présence de cette définition flottante et inexacte, ait présenté le sentiment comme la phase la plus inférieure de l'esprit, alors que celui-ci, dans une espèce d'état cahotique, contient toutes les choses du monde dans la plus grande confusion. Hegel prétend même que le sentiment serait ce que l'homme possède en commun avec les animaux, la forme animale, sensible. Schopenhauer prétend que la notion de sentiment n'a qu'un contenu exclusivement négatif : pour dire que quelque chose qui se trouve dans la conscience n'est pas une notion, une connaissance abstraite de la raison.

Ces assertions ne sont pas dépourvues de tout fondement. Elles ne portent toutefois pas sur l'essence du sentiment, mais sur ce qu'on en prétend faire. Hegel dit fort bien qu'on en appelle au sentiment quand les raisons font défaut. Le mot sentiment ne rappelle pas toujours une notion bien déterminée ; on fait rentrer sous ce titre tout ce dont on n'a pas encore réussi à se former une idée claire ; il n'est pas rare d'entendre appeler sentiment toutes les intentions vagues et les représentations obscures. Il est possible qu'on ait été surtout conduit à dériver la religion du sentiment, faute de pouvoir se rendre rationnellement compte de son origine.

Mais toutes ces inexactitudes ne sauraient autoriser à ne voir dans le sentiment qu'une notion exclusivement négative. Le sentiment est la faculté d'être affecté agréablement ou désagréablement. Cette notion ne saurait être dérivée ni de la connaissance, ni de la volonté. Au fait on entend bien désigner aussi cela par l'expression sentiment ; mais on y ajoute d'autres éléments relevant de la représentation et de la volonté, des représentations obscures, des instincts dont on n'a pas encore claire conscience. Cette erreur se comprend aisément parce que nous avons souvent des sentiments dont nous ne pouvons que difficilement nous rendre compte. Abstraction faite de toutes ces adjonctions déplacées, le sentiment demeure une no-

tion positive. Qui oserait soutenir que la réceptivité pour le bien-être ou le malaise est négative ?

Quant au sentiment de l'homme, en dépit de Hegel, il se distingue de celui de l'animal, en s'élevant du sensible au spirituel. Herbart ne réussit pas mieux à rendre compte du sentiment.

Lorsque l'âme agit et veut, elle se montre exclusivement active ; quand elle pense elle est à la fois active et passive ; lorsqu'elle sent elle est exclusivement passive ou réceptive. Il est donc clair que le sentiment ne saurait être limité à la sphère sensible : les sentiments sont aussi variés que la vie de notre âme ; tout ce qui nous touche est senti. On voit de suite le rôle qui est assigné au sentiment en religion. La tentative faite par Schleiermacher de dériver la religion du sentiment tombe d'elle-même. Comme il confond le sentiment et la conscience immédiate de soi, tout ce que nous avons dit au sujet d'une conscience immédiate de Dieu porte également contre la déduction de ce théologien.

Abstraction faite de Schleiermacher, quand on prétend dériver la religion du sentiment, il faut remarquer que celui-ci n'a encore aucun contenu en lui-même : il doit le recevoir d'ailleurs. Si l'on entend par là qu'un contact immédiat de Dieu avec l'esprit humain s'accuse immédiatement dans le sentiment, c'est-à-dire que le sentiment ne produit pas la religion de lui-même, mais que le contenu religieux lui est donné immédiatement, nous avons déjà réfuté cette opinion en nous élevant contre l'idée d'un sentiment de Dieu immédiat.

Il va de soi qu'on ne saurait refuser au sentiment une importance particulière dans les choses religieuses. L'expérience ne s'élève pas moins que la notion du sentiment contre cette assertion de Schenkel. Il est de fait que nous avons des sentiments supérieurs et que la religion est également sentie. D'où viendraient ces sentiments d'un ordre supérieur, si le sentiment n'appartenait qu'au côté sensible de la nature ? Schenkel prétend éluder la difficulté en disant que les sentiments reçoivent le sceau de la raison et l'autorité de la volonté, quand étant réglés par la raison et la volonté, ils participent aux pro-

priétés de l'esprit. — Cette assertion demanderait à être prouvée. Qu'est-ce que le sentiment religieux sous ses formes diverses, sentiment de la communion et de l'éloignement de Dieu, sentiment d'être accablé sous le poids de la culpabilité, peut avoir à démêler avec le côté sensible de la nature humaine ? Il ne peut être question en tout cela d'un sentiment sensible élevé dans la sphère de la raison ; il y a là quelque chose d'indépendant, ayant son existence propre, tout comme le sentiment du sensible.

Le rôle du sentiment pour la formation de la vie religieuse consiste en ce que chez lui le besoin religieux se traduit comme un manque. Du moment où la religion fait partie des besoins fondamentaux de notre nature, aussi longtemps que celle-ci n'a pas reçu satisfaction, cet état doit se traduire par le sentiment d'un vide, d'un manque. De fait nous trouvons en nous ce sentiment d'un vide : nous ne trouvons jamais pleine et entière satisfaction dans le domaine des choses finies. Toute jouissance sensible, sans en excepter la jouissance esthétique la plus élevée, laisse en nous un sentiment de vide. Les travaux intellectuels nous fatiguent ; les luttes morales nous accablent aussi longtemps que la religion n'a pas rétabli l'harmonie dans nos âmes. Le trait commun à tous ces sentiments c'est que nous ne saurions trouver dans le monde fini de quoi satisfaire nos besoins, et que nous sommes renvoyés à l'infini, à l'absolu.

Tout cela ne fait ressortir que le besoin, sans nous donner l'absolu vers lequel nous aspirons. Le sentiment se trouve avec la naissance de la vie religieuse dans le même rapport que la pensée. De même que celle-ci nous pousse toujours plus loin au moyen de la loi de causalité, sans qu'elle puisse jamais atteindre le but à elle seule, de même le sentiment par son agitation nous pousse vers l'infini, sans pouvoir y arriver de lui-même. Mais de même que la pensée, lorsqu'elle trouve l'absolu comme réellement donné, en fait l'objet de son activité, de même aussi le sentiment trouve dans l'absolu un contenu. L'union personnelle avec lui devient alors une suprême jouissance et toute diminution de la vie religieuse s'accuse comme une douleur.

Du moment où le sentiment religieux n'est pas inné et ne s'impose pas d'une manière immédiate, puisque ni la pensée, ni le sentiment n'arrivent d'eux-mêmes avec nécessité à l'absolu, bien qu'ils en portent en eux le besoin, la décision ne peut dépendre que de la volonté. Par suite de l'action réciproque que les diverses activités de l'âme exercent les unes sur les autres, les sentiments qui s'agitent dans le domaine de la pensée et du sentiment doivent agir sur la volonté comme mobiles. La volonté alors peut trouver dans le besoin d'absolu, se manifestant dans la pensée et dans le sentiment, un motif pour admettre un absolu, même quand celui-ci ne se présente pas comme réalité existante. La religion naît ainsi à la suite d'un élan de la volonté pour apaiser la pensée et le sentiment. Mais alors la fermeté de conviction propre à la conscience religieuse devrait lui faire défaut.

Cependant les mobiles qui agissent sur notre volonté nous contraignent à aller plus loin. Ils ont beau être divers et individuels, nous trouvons parmi eux une norme générale, la conscience morale, à laquelle nous devons reconnaître le caractère absolu et infini. En elle nous trouvons l'absolu vers lequel aspire notre nature spirituelle. Et quand la religion se forme de la conscience, elle acquiert cette certitude de conviction intérieure qui sans cela lui manquerait et qu'elle possède partout où elle éclate avec force et sincérité.

Il va sans dire que le matérialisme nie la conscience comme faculté spéciale commune à tous les hommes pour distinguer entre le bien et mal. Il la dérive de l'organisation corporelle et de l'influence exercée par la loi, les mœurs et l'habitude. D'où vient alors cette grande différence qui forme souvent un contraste criant entre la foi et les mœurs d'une part, et la morale de l'autre ? Comment se fait-il que dans ses tendances morales un individu s'élève au-dessus de la religion de sa nation, des mœurs sociales et des lois de l'état ; qu'il sacrifie sa fortune et sa vie pour ses idées, et que si les contemporains le méconnaissent, la postérité l'admire ? Comment se fait-il que les exigences morales mises en avant par un homme, en opposition avec les lois et l'opinion régnante, s'emparent des

cœurs et que sa doctrine passe dans la conscience de peuples entiers ? Le matérialisme ne peut expliquer ce contraste qu'au moyen d'une organisation physique particulière dont le nouveau moraliste serait doué. Mais cela n'explique nullement comment ces exigences morales contraires à la loi peuvent agir non-seulement sur celui qui les met le premier en avant, mais encore peu à peu dans un cercle plus étendu. Il faut admettre nécessairement une conscience morale commune à tous et norme commune de toutes les déterminations de la volonté. Ce n'est pas là une simple hypothèse destinée à expliquer des faits : la conscience immédiate de la loi morale est elle-même un fait. Celui-là même qui la nie ne peut se soustraire à son action, en tant qu'il applique la norme morale pour le moins aux actions des autres. Il faut la plus grande audace pour nier la conscience morale, à laquelle nous ne pouvons pas plus échapper qu'à la conscience de nous-mêmes. On a beau prétendre que les notions morales varient d'individu à individu et de peuple à peuple. Car il n'est pas impliqué dans la notion de loi morale qu'elle contienne des commandements développés jusque dans les détails. Cette loi peut ne porter que sur des déterminations tout à fait générales. Il ne peut même en être autrement dès qu'il s'agit d'une conscience morale immédiate. La conscience ne prescrit donc que des normes générales, laissant à la volonté et à la pensée le soin d'en faire l'application aux diverses circonstances de la vie. Les idées morales se développent plus ou moins chez les hommes, suivant la force et l'activité de pensée de chacun et suivant que la volonté prend avec plus ou moins d'énergie les prescriptions de la loi morale pour mobile de sa conduite. Mais la loi morale se trouve chez tous sans distinction. S'il ne se trouvait chez tous un principe commun de ce qui est juste, il serait impossible de convaincre les hommes d'erreurs morales et de fautes, de changer et de purifier les notions morales.

La signification religieuse de la conscience a été fort bien reconnue de nos jours. Nous nous rangeons à l'opinion de ceux qui la considèrent comme l'organe religieux central, à condition toutefois qu'on ne voie pas en elle l'organe d'un sentiment

immédiat de Dieu. D'après Schenkel la conscience serait la synthèse de la morale et de la religion, ce dernier facteur ayant la priorité. La conscience, d'après lui, ne provoque la conscience de la loi qu'en ce qu'elle provoque le rétablissement de la communion avec Dieu.

Auberlen a reconnu que Schenkel a accompli un progrès essentiel depuis Schleiermacher qui ne s'élevait pas plus haut que le sentiment. Le défaut capital de Schenkel c'est qu'il construit une théorie de la conscience, alors qu'il faut se borner à analyser ce qui est empiriquement donné. Du moment où la conscience est conçue comme conscience de la communion avec Dieu, comment se fait-il qu'en réalité nous ayons la conscience d'une loi et non la conscience de la communion avec Dieu ? Si, comme le veut Schenkel, le facteur moral de la conscience résultait du manque de religion, de communion avec Dieu, la morale devrait diminuer à mesure que la religion augmenterait. La morale et la religion se trouveraient en opposition, tandis que Schenkel les présente comme nécessairement unies. Ensuite, si le facteur moral provient du manque de religion, il n'est plus primitif, comme l'élément religieux ; ils ne peuvent plus être coordonnés et mis sur une même ligne ; au lieu de parler d'une synthèse de la religion et de la morale, il faudrait admettre une transformation de l'élément religieux en élément moral. L'expérience contredit enfin la conséquence du principe de Schenkel, qui veut que par le côté religieux il y ait dans la conscience paix et joie et par le côté moral trouble et inquiétude. La conscience nous déclare plutôt, tant par son côté religieux que par son côté moral, comment nous devons être et quand il y a désaccord entre ce que nous sommes et ce que nous devrions être, il en résulte de la douleur et du mécontentement dans les deux domaines. En voulant faire de la conscience un nouveau principe de religion et de théologie, il ne l'a pas prise telle qu'elle est en réalité ; il lui a prêté un contenu religieux lui permettant de servir à la fin à laquelle il la destinait.

Rothe, qui dans la première édition de son *Ethique* avait vu dans la conscience un instinct religieux, déclare dans la

seconde que c'est là une expression scientifiquement inadmissible. Au fait, dans le système de Rothe, il n'y a pas place pour la conscience comme faculté spéciale.

Il n'en est pas moins certain que l'expérience nous présente la conscience comme quelque chose de tout particulier et existant pour soi-même. Nous sentons la conscience comme une loi clairement distincte de toute autre manifestation de la vie, réglant notre existence intérieure et extérieure. Comme la vie entière de l'âme, elle se manifeste dans les trois directions fondamentales : la pensée, le sentiment, la volonté. En tenant compte de toutes les manifestations de la conscience, on voit qu'en elle toutes s'affirme une puissance qui est en nous, et cependant au-dessus de nous. Il n'est pas en notre pouvoir de provoquer ou de contenir les manifestations de la conscience : elle agit sans et contre notre volonté. Quelles que soient les déclarations de la conscience elles n'ont rien de subjectif. Le moi doit s'incliner devant elle, en approuver les prescriptions, même quand il ne les suit pas. L'opinion de Gûder qui se refuse à voir dans la conscience une faculté particulière, pour déclarer qu'elle est le résultat de diverses facultés, ne rend pas mieux compte des faits. La circonstance que la conscience règne avec puissance sur le moi, ne saurait permettre de voir en elle le produit du jeu de toutes ces facultés. Comment pourraient-elles produire, ces facultés, un contenu qui ne se trouverait pas déjà partiellement en chacune d'elles ? C'est la conscience seulement qui donne aux autres facultés le caractère moral. La conscience est la connaissance subjective que nous possédons de cette loi supérieure inhérente à notre nature spirituelle, loi qui fournit la norme de la moralité à notre vie entière, en tant que celle-ci est le fruit de déterminations libres.

Mais quel sera le contenu de cette loi ? Ce point n'est pas même touché par des écrivains qui se sont occupés de la théorie de la conscience, tandis que d'autres, comme Hofman, soutiennent que la conscience n'a pas de contenu, qu'elle est une mesure exclusivement formelle. Cela doit signifier que la conscience ne déclarerait pas immédiatement comment quel-

que chose doit être fait, mais qu'appliquée à un cas concret elle dirait si les choses se sont passées comme il fallait. Comment se représenter une norme de nos actions dépourvue de contenu? Ne serait-elle que norme formelle de nos actions, encore devrait-elle avoir un contenu déterminant quelle doit être la forme de notre conduite. Mais une norme ne portant que sur la forme, sur le comment de nos actions, n'est pas possible. En nous disant comment nos actions doivent être, elle nous dit ce qu'elles doivent être. Il est de fait que la conscience se rapporte au contenu de nos actions. Quand il est dit de ne pas voler, ce ne saurait être une défense ne concernant que le mode de nos actions.

Il va sans dire toutefois que la conscience n'est pas un recueil de préceptes décidant ce qu'il convient de faire dans chaque cas particulier. La loi de la conscience s'en tient aux plus grandes généralités, laissant à l'intelligence et à la volonté le soin de formuler ce contenu général en préceptes spéciaux dans les cas particuliers. De là vient qu'on en appelle à la conscience pour des actions fort différentes. Cela explique aussi pourquoi on croit pouvoir faire abstraction d'un contenu de la conscience. Il résulte déjà de la notion de la conscience que le contenu doit en être de nature fort générale. Une loi donnant une norme infaillible s'appliquant à tous, ne peut contenir des prescriptions applicables à tous les cas concrets, parce que dans aucune législation il ne peut être tenu compte de tous les cas dans le détail. La perfection de la loi de la conscience quant à la forme tient justement au caractère tout à fait général de cette loi.

Nous ne ressentons les directions de la conscience que dans les cas particuliers, alors que la volonté est appelée à prendre une décision. Toutefois, dans chacune des prescriptions spéciales que donne la conscience en vue des cas particuliers, on peut reconnaître comme base une grande loi générale. Celle-ci n'est autre que l'idée générale exprimée en ces mots : *summum cuique*, qui rendent fort bien notre vocation morale à laquelle peuvent être ramenés tous les cas particuliers.

Comme l'homme a seul une vocation morale, il faut que

dans cette loi fondamentale se trouve un élément concernant l'homme seul et correspondant à la haute position qu'il occupe parmi les êtres terrestres. Et tel est bien le cas. Cette loi nous est à tel point spéciale qu'il ne se trouve rien d'analogue. Partout ailleurs l'égoïsme règne sans partage. Le principe, au contraire, qui veut que chacun ait ce qui lui revient, montre que notre volonté s'élève jusqu'à un point de vue général. Contenant notre moi dans les limites qui lui conviennent comme être individuel, nous devons tenir le général comme mobile de notre conduite.

Donner à chacun ce qui lui est dû, signifie agir conformément à la notion et à l'importance d'un chacun. De là l'obligation de sauvegarder notre dignité propre, de subordonner nos intérêts inférieurs à ceux d'un ordre supérieur. Nous nous trouvons en rapport avec notre corps et par lui avec le monde extérieur. L'inférieur doit être traité comme inférieur ; nous devons régler la matière et la mettre à notre service. Nous devons aimer les autres ; nous sacrifier pour les autres en renonçant à notre moi ; entretenir avec d'autres une communion réelle et avec l'humanité entière une communion idéale. Traite tous les autres, dit la conscience, conformément à leurs droits, comme tu veux et comme tu dois sauvegarder les tiens. Ton droit est celui de tous. Ce même précepte, *sum cuique*, implique également nos devoirs religieux : il faut donner à Dieu ce qui appartient à Dieu. En tout ceci la conscience ne se borne pas à régler la conduite extérieure. Par suite de notre faculté de nous déterminer nous-mêmes et de la liberté de la volonté, il n'y a de moralement bon que la volonté conforme à la loi de la conscience. Voilà comment nous revenons au principe de la morale de Kant : la volonté n'est moralement bonne que quand elle peut vouloir que ses maximes deviennent une loi générale.

Après avoir signalé le fait de la conscience, ce qui en constitue l'essence et le contenu, abordons la question principale : la conscience est-elle l'organe religieux ? comment peut-elle l'être ? En dérivant, dit Heman, le sentiment de Dieu de la conscience, on prend la loi et la conscience dans un com-

plet isolément, pour elles-mêmes, en dehors de tout rapport avec les autres choses du monde. Dans ce cas, comme toujours, il n'y a pas d'autre ressource que de les faire remonter à Dieu, c'est-à-dire que, au lieu de donner les causes secondes, on recule jusqu'à la cause première de toutes choses. Si l'on considère au contraire la loi et la conscience dans leur relation avec toutes les autres choses du monde, comme l'exige la vraie science, on arrive à une conception entièrement différente.

Tout ce qui précède est une réponse à cette objection de Heman. Il faut considérer la conscience en elle-même, justement parce qu'elle se manifeste, ainsi que nous l'avons vu, comme quelque chose de tout spécial, de tout à fait à part. Tout en se trouvant en nous, elle se pose en face de notre moi, comme quelque chose d'autre et de supérieur. Du moment que, se distinguant en cela de toutes les choses du monde, elle peut être appelée inconditionnée, absolue, divine, il est prouvé par le fait même que la conscience de Dieu provient de la conscience. En effet, du moment où la divinité forme le trait distinctif du caractère de la conscience, il faut bien qu'elle nous l'imprime aussi à nous-mêmes. De sorte que nous ne donnons pas la cause première au lieu des causes secondes, mais l'essence propre et spécifique de la conscience porte déjà en elle-même, d'une façon immédiate, le cachet divin. Il est bien vrai que nous ne sommes pas forcés de conclure d'une loi à un législateur personnel ; aussi toutes les tentatives de tirer de cette manière-là l'idée de Dieu de la conscience manquent-elles de la force probante indispensable. Mais nous ne tirons pas non plus cette conclusion. Nous examinons la conscience pour voir si elle s'affirme comme immédiatement divine ; et, du moment où il en est ainsi, nous sommes tenus de la considérer comme la source de la conscience de Dieu.

Voici une seconde objection de Heman. La loi morale se rapportant aux actions de l'homme, si l'idée de Dieu provient de la conscience, cette idée se trouvera dans le même rapport étroit avec les actions de la conscience elle-même. Or dans toute action humaine, l'objet est la chose principale,

mais la conscience ne donne ni ne produit aucun objet ; elle se borne à fixer la manière d'agir. De sorte que la conscience de Dieu serait un corollaire accessoire de l'action. Il en résulterait que l'homme ne tiendrait compte de l'idée de Dieu qu'en tant qu'il agirait et lorsqu'il voudrait agir. Il est manifeste au contraire que la conscience de Dieu occupe une position centrale. — Sans doute la conscience se rapporte en tout premier lieu, mais non pas exclusivement, à l'action. Ce n'est pas l'action seule, mais bien toute l'attitude morale qui est soumise aux déclarations de la conscience. De plus, par suite de l'action réciproque des facultés, l'activité de la conscience s'étend de la volonté au sentiment et à la pensée. Il faut donc séparer mécaniquement ce qui est étroitement uni, pour dire que la conscience est en rapport avec l'action seule, qu'elle n'a point une position centrale. Du moment, au contraire, où la conscience occupe une position centrale, la conscience de Dieu, qui en est dérivée, n'est pas quelque chose qui accompagne d'une manière accessoire la conscience, mais aussi quelque chose de central, comme c'est bien le cas.

Voici qui prouve encore que la conscience est bien l'organe religieux central. C'est un fait d'expérience que la moralité ne se trouve pas seulement dans un rapport très étroit avec la religion, mais que ce sont surtout les agitations et les terreurs de la conscience qui conduisent l'homme à la religion. Par la voie de la pensée théorique seule, les hommes ne se sont jamais élevés tout au plus qu'à une conception philosophique de l'univers, mais jamais à la religion. Et quand leur pensée les a conduits à des résultats d'accord avec la religion, ou bien ils ont déjà apporté le sentiment religieux dans leurs études, ou bien, pendant leurs opérations intellectuelles, il y a eu concours d'autres impulsions, et tout particulièrement des mouvements de la conscience. Il y a longtemps qu'on s'en est aperçu, il est de la nature de la pensée humaine de ne pouvoir s'élever d'elle-même jusqu'à l'absolu, mais seulement jusqu'à sentir le besoin de cet absolu. Et, lorsque chez quelqu'un la religion est principalement affaire de sentiment, cela tient à ce que la religion traditionnelle, comme toute tradition, est devenue pour lui

une habitude précieuse ; ou bien lorsque le sentiment s'est montré productif pour l'amener à la religion, les impressions de la conscience se traduisant en sentiments y ont contribué pour la plus grande partie. Que chaque homme vraiment religieux se demande ce qui l'a amené à ses convictions, qu'on se rappelle la vie des hommes de Dieu distingués, que l'on songe aux réformateurs, et particulièrement à Luther, et on ne manquera pas de reconnaître que la conscience est l'organe religieux central.

Lorsqu'il y a de la religion elle repose sur la conscience morale, et d'autre part c'est un fait d'expérience que la moralité, quand elle existe, conduit à la religion. Plus d'un a déjà tenté de se contenter de sa moralité sans religion, et nous sommes loin de contester la pureté de pareils efforts, mais à la longue cette moralité, sous peine de dégénérer en honnêteté bourgeoise, a dû conduire à la religion. Par contre l'irréligion ne manque pas de s'allier avec la démoralisation.

Ces preuves de fait suffiraient à elles seules pour établir que la conscience est l'organe religieux central. La lumière devient plus éclatante encore quand nous voyons comment la religion se forme de la conscience. La manière d'agir et le contenu de la loi de conscience portent le caractère de l'absolu. L'autorité avec laquelle la conscience se produit est absolue. Les lois de la conscience ont un caractère essentiellement différent de celui des lois de la pensée. Celles-ci ont également leur valeur inconditionnée, mais elle ne diffère pas de celle des lois de la nature. Elles sont unies d'une façon si étroite à notre pensée que nous ne saurions nous en affranchir sans renoncer par cela même à la pensée : ce sont les lois naturelles de notre pensée. Tout en étant en nous, la loi de la conscience se distingue de nous pour s'affirmer comme quelque chose d'autre et de supérieur ; c'est une puissance absolue qui est placée au-dessus de nous.

Le contenu de la conscience ne porte pas moins le caractère de l'absolu. D'après sa notion, l'absolu ne peut être qu'un ; le contenu de la conscience est quelque chose d'absolument général qui comprend tout en un. Notre pensée va également

du particulier au général, mais sans pouvoir produire quelque chose de général duquel résulterait tout le reste. Mais on ne pourrait penser quelque chose de plus général, de plus un que le contenu des déclarations de la conscience. De sorte que cet absolu que l'homme cherche au moyen de sa pensée et qu'il ne saurait atteindre ni par la pensée pure, ni par la contemplation du monde, il le possède dans son intérieur comme loi de la conscience.

On voit, d'après cela, comment la conscience est la source de la religion. La norme que la conscience nous prescrit a le caractère spécifique qu'elle se présente à nous comme absolue ou divine. C'est comme telle qu'elle s'imprime d'abord dans notre sentiment. Quand nous cédon's aux sollicitations de la conscience, nous ne pouvons échapper à l'impression d'être sous une puissance absolue. Il est vrai que cette impression a le caractère indéterminé de toute impression de sentiment, aussi longtemps que la pensée n'est pas venue en donner une claire conscience. Mais, dès que l'activité intellectuelle s'applique à la conscience, elle arrive à proclamer la dépendance absolue d'une puissance se manifestant comme absolue ou divine. Cette connaissance ne nous rend cependant pas religieux. La religion, comme entrée en rapport de l'esprit humain avec l'infini, réclame une décision de la volonté. Ce n'est déjà que par suite de l'intervention de la volonté que nous obtenons le sentiment de l'infini ; ce n'est en effet que quand nous obéissons à la loi morale qu'elle nous produit cette impression. Et dès que, sur la base de ce sentiment, nous sommes arrivés à une connaissance de l'absolu, c'est de nouveau la volonté qui imprime la dernière impulsion. A la connaissance doit venir s'ajouter la reconnaissance. Nous ne sommes en effet religieux que lorsque la loi morale est reconnue comme divine, de sorte que nous en faisons la base de notre vie. Ce n'est donc pas sans une intervention de notre volonté que la religion se dégage de la conscience; elle ne s'en forme pas non plus au moyen de la simple pensée logique. Nous ne sommes liés qu'à la loi elle-même, comme à la forme sous laquelle l'infini nous apparaît en tout premier lieu et d'une manière immédiate. Il dépend de

nous d'aller plus loin pour voir et reconnaître en elle l'infini régnant en nous. La religion réclame donc pour naître en nous le concours actif de notre pensée et de notre volonté : elle est l'action morale de l'homme. Par conséquent la conscience n'est pas d'une manière exclusive l'organe religieux : elle ne devient la source de la foi en Dieu qu'avec le concours de toutes les facultés de l'esprit. La religion est ainsi affaire de l'homme tout entier ; et de même qu'elle ne se forme qu'avec le concours de tous les rayons de la force spirituelle, elle se répand dans son développement dans toutes les directions de notre activité. La conscience est toutefois l'organe religieux central, parce que c'est en elle d'abord et d'une façon immédiate que, se trouve l'élément religieux, pour se répandre de ce centre vers la circonférence de la vie entière.

Toute religion subjective qui n'est pas simple foi d'autorité, ne peut se former que de cette manière-là, sous peine de manquer de cette solide tenue que donne la conviction. Naturellement le sentiment de l'absolu s'éveille chez les hommes à des degrés de clarté et de précision fort divers. La plupart des hommes en demeurent toujours au simple degré de la représentation, sans jamais s'élever jusqu'à la précision de la notion. Mais cette représentation n'a pas un autre contenu que la notion scientifique. Nous nous représentons une puissance suprême ne dépendant de rien, de laquelle nous dépendons tous avec tout ce qui est créé. Le même fait psychique se passe, lorsque la religion, comme c'est le cas pour le christianisme, nous est donnée du dehors. Pour ne pas en rester à une pure habitude, il faut, en percevant et en reconnaissant le témoignage de la conscience, former cette base religieuse générale préalable, cette disposition spirituelle préparant à recevoir la religion positive. Quand cette base n'existe pas encore, c'est cette religion qui la crée en s'adressant à la conscience morale, pour imprimer ensuite son caractère particulier à la conscience.

Il reste à déterminer maintenant quels sont les éléments contenus dans cette foi en Dieu, alors qu'elle se trouve encore aux degrés inférieurs, et jusqu'à quel point la conscience reli-

gieuse peut se développer sans recevoir un autre contenu au moyen d'une religion positive.

La notion de l'inconditionné, de l'absolu, d'abord négative, puisqu'elle affirme un être qui ne dépend de rien, qui n'est conditionné par rien, se complète par l'idée positive que c'est un être positif, conditionnant tout le reste. Dans la notion de l'être parfait toutes les limites de la force, de l'espace, du temps sont niées, de sorte que la notion de l'absolu conduit à celle de l'être tout puissant, infini, éternel. Et, comme plusieurs absolus se limiteraient, ainsi se détruiraient réciproquement comme absolus, l'être absolu ne peut être conçu que comme un être un. La notion de l'être parfait conduit également à le concevoir comme personnel. Du moment en effet, dit Auberlen, que l'absolu se fait connaître à nous comme l'être parfait, cela implique qu'il ne peut être plus imparfait que nous, ce qui serait le cas s'il était un être impersonnel, aussi sûr que l'homme est plus parfait que l'animal, l'esprit plus parfait que la nature. C'est là une impression fondamentale dont la vérité et la force convainquante se font toujours sentir malgré les fréquentes attaques du panthéisme. Et ce qui prouve bien que la perfection de l'être absolu oblige nécessairement à le concevoir comme personnel, c'est déjà le fait qu'il se manifeste en nous, dans la conscience, comme volonté. La conscience est la volonté de l'absolu se faisant connaître à nous. Or nous ne pouvons nous représenter une volonté que comme expression d'un être personnel. Du moment où Dieu est reconnu comme personnel, il faut lui reconnaître tous les attributs qui constituent la notion d'un être personnel parfait. Quand on applique la notion de la perfection à celle de la personnalité, on arrive à la science illimitée, à la sagesse absolue, à la sainteté, à la parfaite félicité.

Du moment où nous sommes entrés en rapport personnel avec l'absolu ou avec Dieu, cette relation implique d'abord le sentiment, la conscience de la dépendance de Dieu. Ce fait renferme deux éléments, l'un qui abaisse, l'autre qui élève, la crainte et l'espérance, telles qu'elles résultent de l'action de la conscience consistant tour à tour à reprendre et à approu-

ver. Ces deux éléments, humiliation et élévation se trouvent, unis dans chaque religion, avec la prédominance de l'un ou de l'autre.

Nous sentons et nous savons, en second lieu, que nous sommes faits pour l'infini et l'absolu ; de là notre immortalité ou éternité. Là se trouve la seule bonne preuve en faveur de l'immortalité de l'âme humaine. Aussi sûr que nous sommes faits pour être des êtres religieux, aussi sûr notre vie franchit les limites de l'espace et du temps pour être éternelle. Et de même que nous acquérons par la conscience la certitude de nos dispositions religieuses, que c'est par elle que nous arrivons à la religion, nous obtenons aussi par elle la certitude de notre immortalité. La preuve religieuse en faveur de l'immortalité de l'âme est seule décisive. L'expérience dépose en notre faveur. La foi à l'immortalité et la religion subsistent et périssent ensemble. Et rien ne nous oblige tant à croire à notre immortalité individuelle que les sollicitations de notre conscience.

L'absolu une fois trouvé, il est conséquent que la pensée voie en lui la cause absolue de tout ce qui est conditionné. La connaissance religieuse se trouve ainsi impliquer un rapport déterminé de Dieu avec le monde. La loi de la conscience nous présentant l'homme, le sommet de la création, sous la dépendance de Dieu, il en résulte que l'ensemble de la création dépend également de lui. Dieu est ainsi reconnu comme créateur et gouverneur du monde : c'est en lui que se trouve le dernier anneau de l'enchaînement de cause et d'effet et l'explication, qu'on ne saurait trouver ailleurs, de la téléologie qui se manifeste dans l'univers entier.

Ce sont là les traits fondamentaux d'une religion naturelle, telle qu'elle peut se former en percevant et en retravaillant la loi morale qui nous est immanente. Toutefois, dans la plupart des cas, l'homme ne parvient pas à cette connaissance et à cette vie religieuse auxquelles il pourrait atteindre. Les soucis pour les besoins journaliers et tous les fardeaux de la vie viennent s'opposer au développement de la vie religieuse. Si l'homme n'avait que la méthode rationnelle pour arriver à

la connaissance de Dieu et des choses divines, la religion ne serait que pour un fort petit nombre d'élus ; la sagesse, dit en effet Cicéron, ne s'attache qu'au petit nombre et évite la foule. De là résulte la nécessité de la révélation appelée à distribuer à tous le pain de vie.

Le mal est un obstacle plus grand au développement de la vie religieuse. La conscience a beau pousser l'homme vers ce qui est général, le reste de la nature humaine le porte avec prépondérance aux instincts égoïstes. La conscience a beau placer le but suprême de la vie dans ce qui est divin et éternel, l'inclination mauvaise l'amène à faire du monde l'objet principal, sinon exclusif, de ses efforts. Ce fait n'a pas uniquement pour résultat d'arrêter le développement, dans la sphère de la connaissance et de la vie, de l'élément divin qui se rend témoignage dans l'esprit humain, mais il pousse l'homme dans la voie de l'impiété et d'une fausse religion.

De sorte que, pour la majorité des hommes, la révélation est indispensable, même pour arriver à ce degré de religion auquel l'homme pourrait s'élever par lui-même.

Ce qui montre encore plus la nécessité de la révélation, c'est la présence en nous de ce besoin religieux auquel nous ne réussirions jamais nous-mêmes à donner satisfaction. Le péché ne se borne pas à arrêter le développement de l'élément divin qui se trouve immédiatement en nous, mais il nous amène à compter sur de nouvelles communications divines. A la lumière de la loi divine que nous portons dans notre conscience, tout notre état nous apparaît comme anormal, contraire à notre destinée. Ce n'est que fort rarement qu'il nous est donné de jouir du repos d'une bonne conscience et, bien que nous agissions conformément à la conscience dans certains cas, nous avons cependant le pénible sentiment de demeurer en somme au-dessous de nos obligations. De là un manque d'harmonie avec Dieu, qui empêche cette joyeuse élévation vers lui qui constitue un des éléments fondamentaux de la religion. Pour faire droit à nos dispositions religieuses, il faut donc une révélation qui vienne faire cesser le désaccord en comblant l'abîme qui nous sépare de Dieu. Voilà comment nous en

venons à l'idée d'une communication de Dieu à nous qui se manifeste comme rédemption.

Ce besoin subjectif d'une révélation rédemptrice ne saurait être contesté, puisque c'est un fait. Les objections élevées contre la possibilité d'une révélation partent d'une idée fausse soit de Dieu, soit de l'essence de l'esprit humain. La présence dans l'humanité entière du besoin de révélation une fois constatée, s'il s'en trouve une qui donne ce que les besoins religieux de l'homme réclament, il est prouvé par cela même qu'elle est la religion parfaite, la religion absolue.

Les deux parties suivantes de l'ouvrage répondront à cette question. Nous devons nous borner pour le moment à donner les critères auxquels la révélation peut être reconnue pour vraie et absolue. La religion absolue doit se légitimer à la conscience, à l'organe religieux central. Il faut donc qu'elle confirme et exprime clairement toutes les prescriptions morales qui résultent de la loi de la conscience. En second lieu la révélation doit donner ce que notre intelligence et notre volonté seraient hors d'état de tirer de la conscience ; elle doit faire disparaître le manque d'harmonie entre Dieu et nous que la religion naturelle laisse encore subsister ; elle doit se manifester comme rédemption.

LA THÉOLOGIE

DES

RÉUNIONS DE L'ALLIANCE ÉVANGÉLIQUE

A NEW-YORK, EN 1878¹

Une personne qui me tient de fort près et dont j'ai l'habitude de considérer les simples suggestions comme des ordres, insiste depuis quelque temps déjà pour que je fasse part au public des impressions que j'ai rapportées des séances de l'Alliance évangélique, tenues à New-York dans l'automne de 1873. Cette personne est d'un naturel fort tenace; aussi j'ai beau multiplier et varier les raisons devant me dispenser de me livrer à un travail trop étranger à mes préoccupations ordinaires, elle ne veut entendre à aucune.

J'estime qu'il est déjà trop tard pour publier un pareil travail sur des réunions oubliées depuis longtemps. — Sans doute, reprend cette personne, le moment est bien passé de nous entretenir des simples bagatelles de la porte. Mais nous avons la naïveté de croire que vous auriez peut-être autre chose à nous dire. Et puis, ne vous êtes-vous pas chargé vous-même de m'apprendre que les rapports officiels n'ont été publiés qu'hier, un gros volume, dit-on? De sorte que bien loin d'être passé, le bon moment pour une étude approfondie serait à peine venu.

¹ *Evangelical Alliance conference, 1873. History, essays, orations, and other documents of the sixth general conference of the Evangelical alliance held in New-York, october 2-12, 1873. Edited by Rev. Philip Schaff, D. D. and Rev. S. Irenæus Prime, D. D. Un fort volume, grand in-octavo de 773 pages sur deux colonnes. New-York, Harper and Brothers publishers, Franklin Square, 1874.*

Mais tant de journaux ont déjà parlé de ces réunions que c'est à peine si je trouverais quelque chose à glaner dans cette riche moisson. — Votre excuse est-elle bien sérieuse ? Pour ma part, j'ai assez de tous ces récits qui, quand il ne tombent pas dans le lieu commun, n'ont rien à faire avec le but de la réunion ; je n'ai su trouver aucune idée vraiment nouvelle, caractéristique dans les articles de nos divers journaux. N'auriez-vous donc traversé l'Atlantique que pour aller reconnaître le *Far-West*, sans oublier le pèlerinage de rigueur au Niagara, visiter les divers établissements hospitaliers de New-York et couronner le tout par cette course à Washington qui aurait fait un assez joli fiasco, au dire de certains malins qui y étaient ? Grant vous aurait reçus avec une simplicité plus que républicaine, — je ne sais pas au juste s'il avait les mains dans les poches, — s'acquittant de sa corvée d'un air singulièrement ennuyé qui semblait dire, sur un ton plus accusé que je ne puis le marquer : Mais que me veulent donc ces gens-là ? Vous conviendrez que, quel que soit l'éclat de tous ces cadres plus ou moins brillants, il ne valait pas la peine, y ajouteriez-vous même la bruyante réception des étudiants de Princeton, de faire traverser l'Atlantique pour si peu de chose par les hommes les plus connus du protestantisme européen. Vous pouviez aussi bien rester chez vous ; vous seriez au moins trois de plus.

Aussi en lisant toutes ces descriptions, sans contester leur valeur relative, je n'ai pu m'empêcher de m'écrier : Est-ce donc là ce que vous admirez ? Evidemment la crème fouettée et le lieu commun n'ont pas fait défaut. Mais je tiendrais à savoir enfin si là-dessous il y avait, oui ou non, quelque chose de substantiel à mettre sous la dent. Voyons, quel était l'objet de la plus haute valeur, le tableau lui-même ou le cadre ? — Vous êtes bien sévère. — Non, je suis tout simplement juste. Non-seulement il ne valait pas la peine de se déranger pour si peu, si les réunions de l'Alliance n'ont été que ce qu'on en a dit, mais encore elles seraient un triste symptôme de l'état du protestantisme dans les graves circonstances du moment. Vous ne pouvez vous être bornés à vous promener, à jouir des

honneurs d'une hospitalité républicaine éclipsant celle des princes, à conjuguer dans tous les temps, à tous les modes et à toutes les personnes certain verbe bien connu, sauf, quand l'enthousiasme atteignait son apogée, à vous briser sur la tête les encensoirs des deux mondes. Vous étiez des hommes sérieux, pas les premiers venus même ; vous devez donc avoir eu quelque chose à vous dire : j'avoue que jusqu'ici je n'ai pas réussi à m'en apercevoir. Je me trompe cependant, j'ai saisi quelque part au passage, la remarque suivante d'un d'entre vous ; vous êtes mieux placé que personne pour en apprécier la profondeur. Ce délégué écrivait donc à son journal qu'il ne fallait pas s'étonner de voir la séparation de l'église et de l'état réussir si bien en Amérique : c'était en effet, ajoutait-il, un pays neuf, dans lequel on n'avait jamais connu les institutions de la vieille Europe. Vous voilà bien récompensé d'avoir établi, un peu longuement dans votre *Histoire des Etats-Unis*, que la théocratie calviniste a été plus sévèrement organisée dans la Nouvelle-Angleterre qu'à Genève ! Et si ceux qui étaient chargés de tenir les journaux au courant ont si bien observé, qu'auront donc fait les autres ? Vraiment, la plupart d'entre vous auraient-ils passé quelques semaines en Amérique sans se douter de ce qui la distingue profondément de l'Europe sous le rapport théologique et ecclésiastique ? Et vous formiez un congrès appelé, d'après le programme, à aborder les plus graves problèmes ecclésiastiques, théologiques et philosophiques du moment ! Autant valait-il aller à Rome et en revenir sans avoir vu l'Infaillible ; au moins n'était-ce pas si loin, et vous auriez évité le mal de mer.

— Votre généralisation laisse peut-être quelque chose à désirer. C'est aller bien vite en besogne que de conclure de la simple lettre d'un correspondant en voyage que plusieurs hommes distingués du protestantisme européen ont pu visiter l'Amérique sans en rapporter autre chose que des souvenirs bruyants et d'ingénieux ustensiles (Yankee notions), destinés à faciliter les opérations culinaires des ménagères européennes.

— Eh bien, fournissez-donc vos preuves ! voilà des mois que je les attends en vain ! Que vous êtes-vous dit ? Qu'avez-vous appris des Américains ? Qu'ont-ils appris de vous ? Vous con-

viendrez bien que c'était là le point capital ; si vous n'y avez pas songé vous vous êtes dérangés pour peu de chose.

— De sorte que vous ne me demanderiez rien moins qu'une analyse, un compte rendu des principales questions traitées dans les séances de l'Alliance ?

— Rien de moins en effet : il est grand temps d'en venir à cette pièce de résistance, si toutefois il y en a eu une, car jusqu'à présent le public européen ne s'en est pas douté. C'est une œuvre de charité que je vous somme de faire en faveur de vos confrères.

— Mais je n'ai nulle qualité pour l'entreprendre ; j'étais là sans caractère officiel, ne représentant rien, ni personne.

— Excellente condition pour être impartial ; ce n'est pas la vérité officielle qu'on vous demande, mais la vérité vraie, assez différente de l'autre, comme bien vous savez ! Tenez : faut-il vous parler net ? Si vous vous refusez plus longtemps à faire le travail que je vous demande, je saurai à quoi m'en tenir : ce sera confesser qu'il n'en valait pas la peine. Nul ne l'ignore, vous êtes un démocrate des plus avancés ; craindriez-vous peut-être d'avoir à nous confesser que tout ne va pas au mieux dans ce pays de vos prédilections ? Après avoir été l'idéal de votre jeunesse, n'aurait-il peut-être pas entièrement répondu, dans une seconde visite, à l'attente de l'homme mûr ? Personne mieux que vous ne peut nous dire si les Etats-Unis ont gagné ou perdu, pour ce qui est de l'essentiel, pendant ces vingt dernières années. Il serait vraiment par trop curieux de voir votre plume s'esquiver, soulever des nuages diplomatiques, à la perspective d'un conflit entre vos sympathies et votre esprit critique. L'indépendance aurait donc des limites qu'il lui serait interdit de franchir ? Je le conçois, on a là-bas plus ou moins de connaissances, d'ainis même ; le moyen, je vous prie, d'aller dire à ces fiers démocrates qu'ils ne sont pas à tous égards le peuple modèle, surtout quand ils vous ont si admirablement accueillis ! Et toutefois, je ne puis prendre sur moi de vous ranger parmi ces hommes qui estiment que le meilleur moyen de témoigner aux gens sa reconnaissance, c'est de leur taire les

vérités qu'il leur importerait le plus de connaître. J'attends que vous vouliez bien vous classer vous-même.

— Puisque vous le prenez par ce bout-là, répondis-je, je chercherai à faire quelque chose, à une condition toutefois, c'est que vous me trouverez préalablement un journal suffisamment indépendant pour me laisser tout dire sous ma propre responsabilité.

— Plaisantez-vous ? Les raisons précédentes ne valaient pas grand chose, mais ce dernier prétexte fait encore plus triste figure. Quel besoin ai-je de vous chercher un journal que vous savez à merveille être introuvable ? Ils ne laissent passer que ce qui porte l'estampille d'un parti, au risque de s'étioler tous à l'ombre de leur clocher. N'avez-vous pas votre *Revue* ? Je devine ce que vous allez me répondre ; elle est trop spéciale, votre programme vous interdit d'aborder des sujets dont on doit nécessairement parler quand il s'agit de l'Amérique. Vous ne sauriez quitter les régions sereines de la haute science pour vous mêler aux bruyantes querelles des partis. Mais d'abord vous avez dernièrement élargi votre cadre ; ensuite vous nous servez ordinairement des morceaux assez durs à digérer, vous le tout premier ; je vous garantis que vos lecteurs, d'ailleurs fort sérieux, vous passeront pour une fois un peu de variété et même d'agrément, s'il y a lieu. Faites-leur l'honneur de croire qu'ils sont de force à entendre la vérité sur tous les sujets.

Pris par mon faible j'avais fléchi un instant. Il n'était plus possible de revenir en arrière avec un antagoniste si raide, prêt à profiter de tous les avantages. Et voilà comment, à mon corps défendant, j'ai été conduit à recueillir, moi aussi, mes souvenirs et mes impressions. Il va sans dire que c'est ici une dérogation à nos usages qui ne saurait servir de précédent. Les questions ordinairement interdites à notre *Revue* seront du reste prises à une hauteur telle que nul ne pourra, je l'espère, se formaliser de la solution qu'elles recevront.

I

Le côté extérieur de ces réunions de l'Alliance évangélique à New-York a été trop important et trop caractéristique pour ne pas en dire un mot au début. Le comité directeur, fidèle à l'esprit américain, grand amateur de statistique, a du reste singulièrement facilité cette partie de notre tâche. Les premiers préparatifs de cette sixième réunion générale remontent à 1868 : il n'a pas fallu moins de trois ans pour se remettre du choc de la guerre qui a fait manquer les conférences de 1870. Il paraît que l'enthousiasme a été difficile à réchauffer, en Europe surtout. Le nombre des délégués, tant européens qu'américains, ne s'est pas moins élevé à cinq cent seize personnes, représentant toutes les églises évangéliques, la totalité des pays chrétiens et quelques contrées païennes. Comme la plupart des délégués étrangers étaient défrayés en tout ou en partie par le comité américain, les dépenses ont été fort considérables. Non-seulement les étrangers qui l'ont voulu ont pu trouver l'hospitalité la plus large dans les familles de New-York, mais le comité, pendant toute la durée des réunions, s'est chargé de fournir entre les séances un copieux déjeuner à environ huit cents personnes par jour. Ce serait aller trop loin que de dire que l'ordre le plus parfait n'a cessé de régner à ces fameux repas ; mais s'il avait été possible de faire abstraction de la variété et du progrès de l'art culinaire pour ne songer qu'à la quantité, on aurait pu se croire à quelque festin homérique¹. Des Amé-

¹ Les Américains ont su faire largement les choses jusqu'au bout. A peine la nouvelle de la terrible catastrophe qui assombrira toujours le souvenir de ces grandes fêtes était-elle parvenue aux Etats-Unis que, spontanément et sans attendre aucun appel d'Europe, on se mettait en mesure de pourvoir à l'avenir temporel des familles des victimes. Environ 100 000 fr. doivent avoir été recueillis en Amérique pour les trois veuves et les enfants des délégués qui ont péri dans le naufrage de la *Ville du Havre*. — Les souscriptions pour les frais des conférences de 1873 se sont élevées à environ 150 000 fr. Tous frais payés, il est resté en caisse environ 45 000 fr. Ce résultat est dû, en bonne partie, aux compagnies des *steamers* qui ont accordé des prix de faveur.

ricains étrangers à New-York, jaloux de l'honneur de leur pays, ont prétendu toutefois que le comité aurait pu prendre des arrangements plus confortables ; mais les organisateurs auraient trop attendu pour quitter leurs lacs et autres lieux de villégiature. Ce qui les excuse, peut-être, c'est qu'ils étaient loin de compter sur un pareil concours du public.

En effet jusqu'au moment de l'ouverture, on se demandait à New-York si on ne marchait pas à la rencontre d'un fiasco colossal. Cette crainte tenait à ce que le caractère en lui-même indécis de l'Alliance n'était pas compris ; et puis aux Etats-Unis une œuvre religieuse pour réussir a besoin du concours d'une église particulière. On ne savait donc trop comment tournerait une entreprise qui prétendait s'établir sur les frontières de toutes les dénominations, sans appartenir essentiellement à aucune d'elles. Enfin, comment ne pas se préoccuper des conflits devant nécessairement naître de la rencontre d'éléments si hétérogènes, pour peu que chacun voulût être franc et sincère ?

Ces craintes se sont dissipées dès la première séance. La foule a été énorme ; c'était une vraie cohue. Le docteur Adams, chargé de souhaiter la bienvenue tout spécialement aux Européens, auxquels les Américains ouvraient cordialement leur pays, leurs églises, leurs chaires et leurs foyers domestiques, a heureusement signalé les liens étroits qui rattachaient ces hommes venus de si loin à ceux qui leur faisaient un accueil empressé. Rappelant que les défenseurs de presque toutes les grandes causes battues dans les divers pays de l'Europe avaient dû s'enfuir en Amérique, l'orateur a engagé les invités à voir par eux-mêmes si la bonne semence avait porté ses fruits. « On pourrait croire en vérité que ce n'est pas nous qui vous souhaitons la bienvenue sur ces rivages ; ne respirons-nous pas en quelque sorte l'esprit de ces martyrs, de ces héros du passé, nos ancêtres communs ? Il me semble les entendre nous invitant à jouir fraternellement, les uns et les autres, des fruits magnifiques de leur foi, de leurs prières, de leurs souffrances : une religion libre, une Bible libre, une église libre, des écoles libres, une presse libre, des âmes libres. Tel

est le bel héritage que le passé nous a légué ; les semailles ont eu lieu au delà des mers, dans l'Ancien monde : nous voici réunis sur les rivages du Nouveau pour recueillir la moisson, compensation de tant de travail et de souffrances. »

En insistant sur les liens incontestables qui réunissent en un seul corps tous les vrais chrétiens, l'orateur a parlé d'un certain point haut élevé dans l'atmosphère où tous les bruits discordants de la terre se fonderaient en une harmonie parfaite. « C'est là plus qu'une simple vision poétique, a-t-il ajouté. Il est certain qu'une fois admis dans la communion de Christ, nous nous rencontrerons tous dans un lieu céleste, alors que Dieu réunira en Christ tant ce qui est aux cieux que ce qui est sur la terre en lui-même. »

Mais il a fallu bientôt descendre de ces hauteurs. C'est peut-être parce qu'on s'y était élevé un instant que l'on a pu, d'abord après, plier sans trop de peine devant une bourrasque qui montait de la terre. Un certain orage qu'on voyait poindre à l'horizon a éclaté avant même d'avoir eu le temps de se former. On se demandait de quel oeil les Allemands et les Français allaient se regarder ; des démarches déplacées avaient déjà risqué de retenir ces derniers au moment de l'embarquement. Une parole inconsidérée, habilement retenue, a dès le début tout arrangé. Les battus ont payé l'amende et ceux qui auraient dû faire des excuses se sont donné des airs de générosité et de magnanimité. Tandis que cette scène, moins sérieuse que le fameux baiser Lamourette, provoquait les applaudissements frénétiques de l'auditoire qui s'imaginait naïvement assister à la réconciliation de la France et de l'Allemagne, quelques Américains plus délicats déploraient le rôle piteux infligé à des gens qu'il aurait fallu avec le soin le plus minutieux se garder de mettre en scène. Mais que voulez-vous ? En Amérique plus que partout ailleurs, dans ces cas-là les claquements de main les mieux nourris ont toujours le dessus.

Il faut que ceux qui croient avoir d'excellentes raisons pour être démocrates se le disent bien : les grands concours de peuple ne sont nullement le milieu convenable pour traiter des questions sérieuses et profondes. Cette invasion, cette prise

d'assaut des séances par la foule caractérise et explique la nature de ces réunions. Elles ont fort bien réussi, si vous le voulez, mais quand il s'agit de se rendre compte de ce succès, on voit qu'il consiste, pour la presque totalité des assistants, un peu trop exclusivement dans le fait qu'il y avait énormément de monde. Dès le premier jour les réunions sont devenues un événement à sensation : on n'avait pas vu pareille agitation à New-York depuis les scènes de la guerre civile. Quand il a été manifeste que l'affaire réussissait, tout le monde a voulu en être. Les plus froids ont fait du zèle ; les sociétés de chemins de fer, qui d'abord avaient fait la sourde oreille, quand il s'agissait de donner des facilités de voyage aux étrangers, ont rivalisé d'empressement pour offrir les plus généreux arrangements. C'est ainsi que les choses se passent dans un pays où l'opinion publique est la puissance dominante : bien des personnes se décident à grossir le courant alors qu'*in petto* elles aimeraient autant le voir à sec. « Tant que la majorité est douteuse, dit Tocqueville, on parle ; mais dès qu'elle s'est irrévocablement prononcée, chacun se tait ; et amis comme ennemis semblent alors s'attacher de concert à son char. »

Cette démocratie a pourtant sa physionomie particulière. Bien loin d'être niveleuse et égalitaire comme celle d'Europe, elle laisse percer les instincts aristocratiques qui caractérisent à un haut degré la race anglo-saxonne. C'est ainsi qu'on a organisé les séances en nommant une foule de présidents, de vice-présidents, flanqués d'un bataillon de secrétaires de trois différentes espèces. En tout ceci il s'agissait uniquement de conférer certains honneurs à quelques hommes et aux contrées ou aux églises qu'ils représentaient ; car la plupart ne devaient nullement fonctionner. Il paraît qu'en terre anglo-saxonne ces petites distinctions-là sont prises fort au sérieux. En effet, à notre grande surprise, dans une autre séance, on a fait nommer une nouvelle fournée de ces dignitaires honorifiques, qui ne devaient pas plus fonctionner que les premiers.

Et cependant dans cette démocratie foncièrement aristocratique, on fait bien tout pour le peuple et par le peuple. Les orateurs, par exemple, trouvent le moyen d'être populaires, popu-

laciens même, dirais-je, si ce mot n'était trop fort pour désigner cet étrange mélange de sérieux et de bouffonnerie particulier à la littérature anglo-saxonne. La quantité de gros sel que peut ingurgiter un auditoire américain à se désopiler la rate est vraiment énorme! Sans parler des Allemands, en entendant les Français, on sentait que ces messieurs, venant d'un pays doté d'une académie et habitués à respecter les divers ordres en fait de littérature, ne possédaient pas l'art de passer sans transition du plaisant au sévère, du comique au tragique. Le puritanisme inflexible prenait sa revanche dans les séances du dimanche. Il ne s'agissait pas de rire ni de plaisanter ces jours-là. L'auditoire, peu fait à la consigne, avait de la peine à retenir des applaudissements qui se trahissaient par un frémissement général bien sensible. Sans contredit, moins de raideur le dimanche, et plus de tenue dans la semaine, auraient donné une résultante plus en accord avec les sentiments humains; mais alors nous n'aurions plus été en Amérique et la couleur locale aurait fait défaut.

Il convient d'en prendre son parti: populaire, profond et délicat sont des idées trop souvent incompatibles. La consommation de lieux communs qui s'est faite pendant ces neuf jours est vraiment inappréciable. Et il n'y a pas à tergiverser; la critique ne saurait rien trouver à mordre; ils aiment cela en Amérique; les auditoires ont été sans cesse en augmentant, à telles enseignes que dans la soirée des adieux on se trouvait en face de salles de trois, de quatre à cinq mille auditeurs attentifs, regrettant que les séances fussent déjà terminées.

Tels sont quelques-uns des traits de la démocratie religieuse. Il faut que les mystiques qui apprécient avant tout le calme et le recueillement; les penseurs qui recherchent la profondeur et le nouveau; les délicats qui ne sont jamais contents de rien, en prennent leur parti; c'est à prendre ou à laisser. Il ne faut pas viser trop haut dès qu'on veut atteindre la multitude; *mutatis mutandis*, j'imagine que les choses devaient se passer un peu de même dans les assemblées populaires d'Israël et parmi les troupes de croisés marchant au triomphe du saint sépulcre. Et cependant l'Amérique, cette terre classique de la

séparation de l'église et de l'état, est bien le seul pays protestant du monde, à l'heure qu'il est, où des réunions évangéliques pouvaient à ce point avoir un caractère populaire et national. La religion n'a rompu avec l'état et le gouvernement que pour contracter une alliance plus étroite avec la société. Tocqueville, qui avait été frappé de ce fait, a voulu en trouver la cause. « Les pouvoirs et la société sont, dit-il, tous plus ou moins fugitifs, ainsi que nos années sur la terre, ils se succèdent avec rapidité comme les divers soins de la vie ; et l'on n'a jamais vu de gouvernement qui se soit appuyé sur une disposition invariable du cœur humain, ni qui ait pu se fonder sur un intérêt immortel. »

« Aussi longtemps qu'une religion trouve sa force dans des sentiments, des instincts, des passions qu'on voit se reproduire de la même manière à toutes les époques de l'histoire, elle brave l'effort du temps, ou du monde, elle ne saurait être détruite que par une autre religion. Mais quand la religion veut se reposer sur les intérêts de ce monde, elle devient presque aussi fragile que toutes les puissances de la terre. Seule, elle peut espérer l'immortalité ; liée à des pouvoirs éphémères, elle suit leur fortune et tombe souvent avec les passions d'un jour qui les soutiennent. »

« En s'unissant aux différentes puissances politiques, la religion ne saurait donc contracter qu'une alliance onéreuse. Elle n'a pas besoin de leur secours pour vivre, et en les servant elle peut mourir... »

« A mesure qu'une nation prend un état social démocratique et qu'on voit les sociétés pencher vers la république, il devient de plus en plus dangereux d'unir la religion à l'autorité ; car les temps approchent (1837) où la puissance va passer de main en main, où les théories politiques se succéderont, où les hommes, les lois, les constitutions elles-mêmes, disparaîtront ou se modifieront chaque jour, et cela non durant un temps mais sans cesse. L'agitation et l'instabilité tiennent à la nature des républiques démocratiques, comme l'immobilité et le sommeil forment la loi des monarchies absolues. »

« Si les Américains, qui changent le chef de l'état tous les

quatre ans, qui, tous les deux ans, font choix de nouveaux législateurs, et remplacent les administrateurs provinciaux chaque année ; si les Américains, qui ont livré le monde politique aux essais des novateurs, n'avaient point placé leur religion quelque part en dehors de lui, à quoi pourrait-elle se tenir dans le flux et reflux des opinions humaines ? Au milieu de la lutte des partis, où serait le respect qui lui est dû ? que deviendrait son immortalité quand tout périrait autour d'elle ? »

« Les prêtres américains ont aperçu cette vérité avant toutes les autres, et ils y conforment leur conduite. Ils ont vu qu'il fallait renoncer à l'influence religieuse, s'ils voulaient acquérir une puissance politique ; et ils ont préféré perdre l'appui du pouvoir que partager ses vicissitudes. »

« En Amérique, la religion est peut-être moins puissante qu'elle ne l'a été dans certains temps et chez certains peuples, mais son influence est plus durable. Elle s'est réduite à ses propres forces, que nul ne saurait lui enlever. Elle n'agit que dans un cercle unique, mais elle le parcourt tout entier et y domine sans efforts. »

« En Europe, le christianisme a permis qu'on l'unît intimement aux puissances de la terre. Aujourd'hui ces puissances tombent, et il est comme enseveli sous leurs débris. C'est un vivant qu'on a voulu attacher à des morts : coupez les liens qui le retiennent, et il se relève. »

« J'ignore ce qu'il faudrait faire pour rendre au christianisme d'Europe l'énergie de la jeunesse. Dieu seul le pourrait ; mais du moins il dépend des hommes de laisser à la foi l'usage de toutes les forces qu'elle conserve encore. »

Il va de soi qu'il ne pouvait guère être question de débattre des problèmes sérieux devant les multitudes qui ont envahi les nombreux et vastes locaux destinés aux réunions. Aussi s'est-on généralement borné à entendre divers rapports sur le même sujet. Et, comme il n'y a pas eu de séances privées, exclusivement consacrées aux membres de l'Alliance, l'échange d'idées entre des représentants de mondes ecclésiastiques et théologiques si divers a manqué presque entièrement. Bien loin de faire des connaissances nouvelles, on avait toute la

peine du monde à retrouver les anciennes. La confusion était telle qu'un des hommes les plus intelligents de New-York, après avoir d'ailleurs entendu un des orateurs les plus connus du protestantisme de langue française, demandait s'il n'était pas un vieux catholique. Comme ces rapports étaient fort nombreux et lus aux mêmes heures, il était impossible de faire un choix systématique et intelligent. Il a donc été possible de prendre part à ces grandes réunions sans se rendre réellement compte des tendances et de l'esprit qui les ont caractérisées. Aussi, en parcourant aujourd'hui le volume publié par le comité, fait-on des découvertes auxquelles on ne s'attendait guère. Comme il y avait foule et toujours foule, quelle que fût la réunion, toute perspective faisait défaut. Huit divisions principales (*état religieux des divers pays chrétiens ; union chrétienne ; le christianisme et ses adversaires ; la vie chrétienne ; le catholicisme et le protestantisme ; le christianisme et le gouvernement civil ; les missions intérieures et extérieures ; le christianisme et les réformes sociales*) contenant un grand nombre de sections, offrent au lecteur une grande variété de sujets. Il y a un peu de tout : on y discute les plus hautes prétentions de l'idéalisme philosophique à côté des mesures à prendre pour la protection des animaux, sans négliger les questions sociales les plus ardues.

II

La profession de foi de l'Alliance serait un fil conducteur peu sûr pour découvrir l'esprit théologique et religieux qui a régné dans ces conférences. On sait que par son article sur l'institution divine du ministère et la perpétuité des sacrements, elle a exclu du même coup les plus sectaires et les moins sectaires de tous les protestants, les darbistes et les quakers, les représentants les plus extrêmes du légalisme judalque et les hérauts du spiritualisme chrétien. L'étroitesse excessive des baptistes américains n'a pas permis de placer la célébration de la cène en commun dans le programme des réunions de l'Alliance. Plusieurs pasteurs appar-

tenant à des dénominations différentes, et parmi eux des épiscopaux, ont cependant communiqué ensemble dans une église presbytérienne. De là grand scandale chez les épiscopaux de la haute église soit en Angleterre, soit en Amérique. Ces ridicules protestations de l'esprit sectaire ne mériteraient nullement les honneurs d'une mention, si elles n'avaient provoqué la formation d'une nouvelle église épiscopale. L'évêque Cummins qui, pendant tout le cours des séances, s'était montré avant tout chrétien, en fraternisant largement avec les représentants des autres églises, n'a pu supporter les censures que cette belle conduite lui a values de la part de ses supérieurs ecclésiastiques. Il a donc fondé, avec quelques personnes partageant son opinion, une église épiscopale avant tout évangélique, repoussant tout esprit sectaire, toute prétention sacerdotale et magique. D'après l'évêque Cummins, le germe de tous les maux de l'église épiscopale réside dans le principe sacerdotal ; jusqu'à ce qu'il ait été franchement expulsé par une réforme radicale de la liturgie, il ne saurait être question d'une amélioration sérieuse dans le sein de cette église. Plusieurs congrégations se rattachent déjà à la réforme évangélique inaugurée par l'évêque Cummins. On en compte cinq dans l'Illinois, quatre dans l'état de New-York, autant dans la Pensylvanie. Il n'y a pas encore une année que cette dissidence est formée et elle a cependant environ vingt églises et quarante pasteurs. Le mouvement réformiste paraît vouloir franchir les limites des Etats-Unis. On parle déjà de sept paroisses dans le Canada. Aux dernières nouvelles, une congrégation entière de quatre cents personnes, un doyen anglican à leur tête, venait de se joindre à cette réforme. Sous le coup de ces circonstances et de la réaction qui se fait en Angleterre, la convention épiscopale siégeant à New-York l'automne dernier vient de prendre des mesures pour arrêter l'envahissement du ritualisme. Ce fait est d'autant plus remarquable que jusqu'à présent cette assemblée avait toujours été dominée par le parti de la haute église. Les modérés d'entre les hommes de ce dernier parti seraient ainsi moralement engagés à résister au ritualisme. Les personnes qui sympathisent avec le mouvement épiscopal dis-

sident, tout en étant restées dans la grande église, parlent déjà du moment où les réformistes pourront rentrer, parce qu'il aura été fait droit à leurs vœux. Mais, si comme l'affirme l'évêque dissident Cummins, il s'agit avant tout d'arracher les germes de sacerdotalisme en réformant la liturgie, il est probable que les optimistes seront encore longtemps à attendre.

Faute d'avoir établi la distinction capitale entre le christianisme et la théologie, déjà hautement proclamée vers cette époque par l'église libre du canton de Vaud et plus tard, par l'union des églises libres de France, la profession de foi de l'Alliance, malgré ses intentions libérales, appartient à la période du Réveil antérieure à la manifestation des besoins théologiques nouveaux en Angleterre et dans les pays de langue française.

Les rapports abordant des sujets spécialement théologiques et religieux ne sauraient non plus faire connaître l'esprit dominant. Il est impossible en effet de voir autre chose qu'une opinion exclusivement individuelle dans l'assertion du doyen des théologiens américains, le docteur Charles Hodge, affirmant, à propos de l'unité de l'église, que tous les vrais chrétiens adoptent les décisions des six premiers conciles. Il a été répondu à ce professeur de Princeton s'égayant dans les rangs du catholicisme protestant, comme un vulgaire ritualiste et cela malgré son ultra-calvinisme, qu'il oubliait les traditions libérales des puritains et que les protestants ne sont pas plus tenus d'accepter les premiers conciles que celui du Vatican. Au fait, la question théologique proprement dite n'a pas été abordée de front; ce n'est qu'incidemment, en tirant les conclusions du langage tenu à l'égard des adversaires du christianisme, et en voyant de quel point de vue les questions diverses ont été traitées, que l'on arrive à saisir l'esprit dominant, à surprendre la théologie, ou mieux les diverses tendances qui, d'une manière consciente ou non, se sont manifestées à New-York. En somme, ces réunions de l'Alliance n'ont pas représenté trop mal l'état actuel du protestantisme évangélique dans les deux mondes. Le fond du tableau n'était autre que ce supranaturalisme terne, grisâtre, ignorant la vraie nature de la religion, aussi étranger à l'essence intime

du christianisme que ce pauvre rationalisme vulgaire qu'il est de mode de honnir, bien qu'il ne soit guère plus coupable que son aîné. La plupart des rapporteurs et des orateurs parlaient bien de la supposition que la Bible est un recueil de doctrines et de recettes morales, ecclésiastiques, liturgiques, que chaque protestant est appelé à commenter de son mieux et dont chacun estime avoir dans sa confession de foi un abrégé, exact, complet, pour l'essentiel orthodoxe. Cette erreur fondamentale, qui explique à la fois l'unité et les divisions ecclésiastiques et dogmatiques du protestantisme, était au point de vue formel, ce qui constituait l'air de famille le plus caractéristique. Tous ces hommes parlaient également de l'hypothèse supernaturaliste et nullement orthodoxe qui veut que l'on aille de la Bible au christianisme et non de Christ à l'Écriture.

Sur ce fond fuyant, on a vu défiler les diverses tendances plus ou moins accusées, — espèces diverses d'un seul et même genre, — qui constituent l'évangélisme protestant du moment. Tout y était : les écoles ultra-dogmatiques et autoritaires qui confinent au catholicisme, ces Anglais zélés, ardents, pratiques, pieux, mais entièrement étrangers à la théologie dont ils ne comprennent pas le premier mot : les latitudinaires abondaient : les mystiques par contre qui, sous prétexte qu'il n'y a point de science théologique, se livrent à des fantaisies qui ne respectent ni la raison ni le bon sens, étaient bien clair-semés ; une bonne portion de l'assemblée était formée d'éclectiques, de syncrétistes, bonnes gens au demeurant, au cœur droit, à l'esprit ouvert, sinon très fort, ni particulièrement profond. Errant sur les confins des diverses écoles, un pied dans l'une, l'autre dans l'autre, la tête et le cœur obéissant à des impulsions fort différentes, ces hommes se seraient trouvés dans un grand embarras si vous leur aviez demandé d'où ils venaient et où ils allaient. Les novateurs faisaient-ils entièrement défaut ? N'y avait-il donc pas là des hommes qui, arrivés pour leur compte à une conception nouvelle du christianisme, estiment qu'elle doit aboutir à un renouvellement de la théologie et de l'église ? Il serait prématuré de répondre à cette question sur laquelle nous reviendrons plus tard, après

avoir fourni les données indispensables pour la résoudre avec connaissance de cause. Disons seulement que dans ce grand nombre de rapports ou de discours tous animés du même souffle, il arrivait parfois de remarquer un paragraphe, de saisir au vol une phrase incidente, un mot significatif que vous auriez voulu retenir, désireux d'en demander compte à celui qui l'avait prononcé, pour vous assurer s'il y attachait exactement le même sens que vous. Ces accents-là ne détonnaient pas précisément, car ils passaient inaperçus pour la foule, mais ils révélaient à une oreille exercée que deux conceptions de la religion, du christianisme, pouvaient bien se trouver là en présence, à l'insu de tout le monde. C'est sur ces points délicats qu'auraient dû porter les débats les plus caractéristiques, les plus utiles, dût l'harmonie générale des réunions en être tant soit peu compromise. Mais personne ne s'y est hasardé : la présence de la foule, qui ne comprend rien aux nuances, a rendu tout le monde discret et prudent. On n'a eu tout simplement que ce qu'on voulait : une manifestation du protestantisme évangélique, au sens tout à fait général du mot, plus bruyante qu'utile, moins intense qu'étendue.

Il va sans dire que les Européens n'ont pas été des derniers à faire entendre de ces accents qui trahissent des préoccupations nouvelles, un souffle nouveau. M. Ernest Naville, qui avait envoyé à New-York un discours sur *les rapports du christianisme et de la philosophie*, serait sans doute peu flatté de se voir placé à la tête de cette phalange d'esprits inquiets, prêts à rompre avec les bonnes traditions consacrées par les siècles, pour aller chercher dans les brouillards, des terres nouvelles fort problématiques. Le moyen cependant de ne pas classer l'habile orateur sur les confins des deux tendances, en lui entendant faire des aveux comme les suivants : « On part souvent de l'idée que les pères de l'église et les scolastiques ont organisé définitivement la science chrétienne, et que proclamer l'alliance de l'Évangile, et de la philosophie, c'est vouloir faire rétrograder l'esprit humain et le ramener au moyen âge. Rien, à mon sens, n'est plus éloigné de la vérité. Le ciel me préserve de méconnaître l'importance et la valeur des tra-

vaux des saint Augustin, des saint Thomas..... Mais ces grands hommes sont loin d'avoir épuisé la source inépuisable de l'enseignement évangélique. On les accuse d'avoir été trop chrétiens pour des philosophes : il faudrait se plaindre plutôt de ce qu'ils ont été *trop grecs pour des chrétiens*. Dans la formation de la science de l'église, il s'est introduit *des éléments de la pensée antique, incompatibles avec le sens direct et vrai de l'Evangile*. Eblouis par le génie de Platon et d'Aristote, les pères et les scolastiques ont accepté de ces Grecs illustres, non-seulement la part éternellement vraie de leurs travaux, mais certains principes *dont les conséquences contredisent la doctrine du Dieu vivant et vrai*. La philosophie acceptée par les chrétiens, illustrée dans les temps modernes par les travaux d'hommes, tels que Leibnitz, Fénelon Malebranche, *renferme des courants étrangers qui procèdent de la Grèce et de l'Inde, et tendent à faire échouer la pensée sur les rives désolées du panthéisme*. L'idée de Dieu, du créateur tout-puissant, ne règne pas encore complètement sur les débris des idoles métaphysiques élevées par les erreurs des sages. *Une noble tâche est réservée à notre époque. Une grande moisson de vérité réclame des ouvriers*. En recueillant, avec un soin pieux, tout ce que renferme de pur l'héritage intellectuel des siècles écoulés, *il faut rompre, plus qu'on ne l'a fait encore, avec les doctrines fausses et insuffisantes de la tradition grecque*, et parvenir, par un sérieux effort de la pensée, à placer l'intelligence même, dans sa propre et primitive nature, en présence, de l'Evangile. Alors on reconnaîtra (telle est ma conviction) que l'Evangile est le vrai principe de la science, comme il est le vrai principe de la civilisation, et que la philosophie chrétienne est la rencontre de la raison, telle que Dieu l'a faite, avec la vérité, telle que Dieu l'a donnée. »

Ici du moins il ne s'agit plus de s'incliner sans réserve devant les décrets des six premiers conciles ! On ne saurait établir d'une manière plus convaincante la légitimité, disons mieux, l'obligation impérieuse de travailler au plus vite à une révision complète de toute la dogmatique chrétienne, pour la purifier des éléments païens qui peuvent s'être in-

filtrés dans l'organisme. Entendez-le bien, âmes timides, qu'on réussit à effrayer avec l'épouvantail de l'histoire des dogmes : la nécessité de l'étudier est proclamée par le moins révolutionnaire de vos écrivains favoris. Et vous qui travaillez à cette révision, dans l'isolement, comme de pauvres parias qu'on tient à l'écart, apprenez que *votre tâche est noble* : que vous êtes entrés dans « une moisson qui réclame des ouvriers. » « Il est plus facile au pauvre, dit Vinet, de manger ses aliments sans sel qu'à notre pauvre nature de se contenter du témoignage de la conscience sans y joindre un seul grain de sel dont l'approbation humaine assaisonne nos sacrifices. » Que si vous avez jamais connu de pareilles défaillances, recueillez avec soin ce premier grain de sel auquel vous ne vous attendiez guère. Le vent commencerait-il enfin à tourner ? Après avoir prodigué les éloges aux hommes qui se couvrent de gloire, rien qu'en cédant doucement aux mauvais penchants du Réveil, commencerait-on à s'apercevoir que ceux qui sont à la brèche pour le défendre et contre lui-même et contre ses adversaires ne sont pas tout à fait des ouvriers inutiles ? Qui sait ? Le moment n'est peut-être pas bien éloigné où après avoir signalé aux bonnes âmes vos travaux comme horribles, on finira par se demander s'ils n'ont pas du bon.

Avec M. Félix Bovet, professeur à Neuchâtel, nous voguons déjà à pleines voiles dans des eaux toutes nouvelles. Le titre de son rapport singulièrement caractéristique : *le christianisme et l'Evangile*, repousse la confusion entre la théologie et la religion qui règne encore dans l'esprit de la plupart des protestants. Rien n'est plus opposé à toutes les tendances américaines que cette distinction entre le côté vivant, religieux, moral, pratique, représenté par l'Evangile, et la conception dogmatique, intellectuelle, rationnelle, rappelée par le mot christianisme. Malheureusement le rapport était fort court et improvisé ; il aurait été plus long qu'il serait peut-être passé inaperçu dans la foule.

Avec l'excellent père Hyacinthe, qui avait tenu à exprimer par lettre ses sympathies chrétiennes à l'assemblée, nous reculons de plusieurs siècles en arrière. Si bien des gens font trop

de théologie, ce n'est pas le cas de l'aimable et illustre représentant du vieux catholicisme dans nos pays de langue française. Aussi espère-t-il pour l'avenir une unité organique et vivante de l'église ; une simple alliance des diverses confessions ne saurait le contenter. Cette unité aurait subsisté si les chrétiens n'étaient déchus du premier amour. Les préoccupations hiérarchiques auraient donc été familières aux chrétiens apostoliques. Si M. Loyson s'était rendu à New-York, il n'aurait pas trouvé dans les réunions de l'Alliance les seuls protestants qui puissent sympathiser avec lui, les darbistes, avec cette réserve que *ces débris*, ainsi qu'ils aiment à s'appeler, estiment cet idéal primitif irréalisable, par suite d'une chute dont se serait rendue coupable l'église chrétienne, réduite au simple rôle d'institution extérieure, judaïque.

Tandis qu'on aimerait à donner un peu de lest à tant de Français, on serait heureux de pouvoir débarrasser l'éloquence du père Hyacinthe du lourd fardeau de la tradition ecclésiastique et dogmatique qu'il traîne après lui, la prenant de la meilleure foi du monde pour l'Evangile lui-même. Si avec cela le grand orateur pouvait répudier ce qui lui reste encore du caractère, qui, quoi qu'on en dise, n'est pas nécessairement indélébile, nul n'aurait de nos jours une plus belle mission. Qu'on se représente en effet l'éloquence éminemment populaire du père Hyacinthe mise au service de l'Evangile pur et simple, tel que le comprenaient Jésus et les apôtres ! Qu'il serait beau de voir venger par un ancien moine ce spiritualisme chrétien auquel tant de protestants trouvent commode aujourd'hui de devenir infidèles, attirés qu'ils sont par les attraits de la captivité d'Egypte ! C'est alors qu'on verrait s'élever, en dehors des cadres du catholicisme et du protestantisme, une église répondant aux besoins de l'époque, fortement assise sur les masses populaires, encore ouvertes à une piété mâle et généreuse, mais qui ne goûteront jamais une religion artificielle, destinée à faire diversion aux heures de loisir et d'ennui dont peuvent largement disposer les heureux du siècle. Qui se chargera de rompre le fil retenant aux rives du passé ce talent à tant d'égards si moderne, que la magie des souvenirs et le

culte de la forme empêchent encore de voler de ses propres ailes ? Quelle merveille, dans une époque si raffinée, si peu simple que la nôtre, de voir une conscience candide et droite aborder le siècle en ne lui apportant que le simple Evangile développé avec le talent franc et sympathique qui se puise dans une éloquence naturelle et populaire ! Une pareille tentative, si elle pouvait avoir lieu, ne saurait manquer d'être décisive. Ah ! si ce Nathanaël pouvait être doublé d'un saint Paul ! Si ce Samson savait s'arracher aux charmes de cette perfide Dalila qui s'appelle la tradition !

Les descendants des puritains, à leur tour, semblent vouloir répudier les derniers vestiges du matérialisme religieux. Voici par exemple, une manière de considérer le dimanche assez nouvelle en pays anglo-saxon. « La puissance formatrice du christianisme est telle, dit le professeur John Harris, qu'il convertit tous les jours de la semaine en dimanches, toute localité sous la voûte des cieux en lieu de culte, tout repas en sacrement. La terre entière est convenablement consacrée par le seigneur et évêque de nos âmes. La religion ne saurait ressembler à la robe, au surplis que le prêtre ne porte que le dimanche et qu'il laisse ensuite à l'église jusqu'à ce qu'il ait de nouveau à s'en revêtir dans une circonstance pareille. » Ce sont bien là les accents d'un spiritualisme authentique encore fort rare dans tous les pays.

Voici qui est plus significatif encore, et surtout dans la bouche d'un laïque. D'après l'honorable Robert C. Winthrop, L. L. D. porteur d'un des plus beaux noms de l'Amérique, « l'Alliance évangélique s'est réunie à New-York dans le but de proclamer hautement, publiquement et d'une voix unanime, cette vérité que la religion est au-dessus de tous les dogmes, pour si précieux que puissent être quelques-uns de ces dogmes : que la foi est au-dessus de toutes les formes, pour si chères que puissent être quelques-unes d'entre elles : que l'attitude dans le culte, les vêtements, les livres de prières sont choses secondaires, bien qu'on puisse pour de bonnes raisons les aimer beaucoup : que l'unité et l'uniformité sont deux choses fort différentes ; qu'il peut y avoir séparation sans froideur, an-

tagonisme même sans hostilité, et que la cause du Christ et de son royaume, son église universelle, la société bénie de tous les fidèles, doit avoir de beaucoup le pas sur toute église particulière, pour si vénérable qu'en soit l'histoire et pour si précieuse qu'en puisse être l'organisation. » L'honorable Robert Winthrop a évidemment pris ses désirs pour des réalités. Pas plus à New-York qu'ailleurs, l'Alliance ne s'est réunie en vue de proclamer solennellement la supériorité de la religion sur le dogme. Quand nous en serons à faire cet aveu la crise dans laquelle nous sommes engagés dans ce moment sera surmontée. Le protestantisme sera rajeuni et prêt pour des conquêtes nouvelles, lorsque la moyenne des hommes instruits dans son sein aura appris à distinguer entre la religion subjective et le fait religieux historique demeurant identiquement les mêmes, d'une part, et la conception intellectuelle, le dogme sans cesse appelé à se modifier et à se transformer dans le cours des siècles, d'autre part. Sachons demeurer modeste et vrai : une seule chose peut être retenue de la déclaration de l'honorable Robert Winthrop, c'est que l'esprit nouveau a traversé l'Atlantique et commence à souffler en Amérique.

Comment en douter encore en voyant divers rapporteurs revenir clairement à la même distinction si caractéristique entre la religion et la théologie ? C'est d'abord le révérend docteur Nott Potter qui, à l'occasion de la communion des saints, proclame l'union mystique avec Christ comme le point essentiel. « Du moment par conséquent où les croyants sont de vrais exposants, de vrais porteurs du Christ, il n'y a pas d'erreur de doctrine aussi dangereuse que la réjection d'un homme dans lequel nous avons raison de croire que Christ habite ! » Et cependant quoi de plus difficile encore de la part des chrétiens suivant la formule que de se sentir en vraie communion spirituelle avec ceux qui, tout en ayant une même foi, ne professent pas la même théologie ! D'après le même auteur « une conception plus exacte du rôle prépondérant qui doit appartenir à la foi, à côté du dogme, deviendrait tous les jours plus générale. »

Dans un discours sur les rapports entre la littérature moderne et le christianisme, le révérend docteur Noah Porter,

président du collège de Yale à New-Haven, Connecticut, déclare qu'il est indispensable de distinguer entre la religion et la théologie, si on veut exercer encore quelque action sur le grand public. « L'antagonisme ne disparaîtra, dit-il, que quand les théologiens auront appris à faire une distinction entre les définitions métaphysiques, les systèmes de théologie et même les confessions de foi d'une part, et le christianisme vivant de l'autre. Les gens de lettres comprennent fort bien que le langage philosophique, à quelque sujet qu'il s'applique, doit être exact et sévère et que la théologie est condamnée à être métaphysique dans la mesure où elle est scientifique. Aussi longtemps donc que les prédicateurs et les écrivains chrétiens s'en tiendront exclusivement au langage des *credos* humains et des systèmes, à des phrases stéréotypées d'un genre quelconque, sans emprunter la langue populaire et imagée de la littérature et de la vie ordinaire, ils ne feront qu'éloigner bien des personnes qu'ils pourraient convaincre et gagner. »

La foi est distinguée de la simple créance : elle cesse d'être une formule magique pour reprendre son caractère d'acte mystique éminemment religieux et moral. C'est une activité de l'intelligence et de la volonté dans leur forme la plus élevée, déclare le révérend docteur John Williamson Nevin, président d'un collège à Lancaster, en Pensylvanie, dans un rapport sur le *christianisme et l'humanité*. « La foi réunit les deux en une pour saisir la vérité divine et la bonté divine qui par leur union éternelle constituent l'essence et la substance la plus intime de la vie divine. La foi n'est pas un instrument mécanique et magique qui permettrait aux hommes d'être justifiées d'une façon purement extérieure par la simple imputation de ce qui en réalité ne ferait point partie de leur existence et de leur expérience personnelle. La foi est la rencontre de l'âme humaine avec les rayons vivifiants qui s'échappent du soleil de justice. C'est l'âme se tournant vers le Seigneur et s'ouvrant largement pour recevoir la vie débordant éternellement de sa sainte présence. » C'est là un retour significatif à la notion spirituelle, calviniste de la foi, acceptée par toute la théologie moderne, après avoir été trop longtemps supplantée par la notion exté-

rieure, magique, du luthéranisme orthodoxe. Pas plus qu'au XVI^e siècle il ne s'agit d'ailleurs de méconnaître la valeur du fait historique. « La foi nous sauve, poursuit le même docteur, par son objet qui est la vérité divine, les deux sont unies d'une façon si étroite qu'elles ne sauraient aller l'une sans l'autre. Au moyen de la foi, la vérité divine (inséparable de l'amour divin) devient une partie de l'existence même de l'âme, comme la lumière est une partie intégrante de l'œil. C'est par la lumière que nous sommes éclairés, dit le psalmiste. Mais la lumière à son tour est une autre expression pour désigner la vie; en conséquence dans le monde spirituel, la vérité divine n'est autre que la vie divine: elles ne sauraient marcher l'une sans l'autre. Dans les cieux la vérité est une essence substantielle tout comme la vie; elles proviennent ensemble du Seigneur: *Je suis la vérité*, dit Jésus, *je suis la lumière du monde; je suis la vie*, le tout dans le même sens éminemment réaliste. La foi donc, comme moyen de recevoir la vérité divine, l'éclat de la lumière divine dans l'âme, est nécessairement en même temps une communion avec la vie divine procédant de Christ. Le pouvoir de sauver que possède la foi consiste justement dans le fait qu'elle ouvre l'esprit de l'homme créé à l'image de Dieu, vers la plénitude de Dieu en Christ et établit ainsi la vraie union avec lui, comme l'idée même de religion pendant le cours des âges a demandé que la chose eût lieu. Voilà vraiment la vie éternelle. »

Devenue spirituelle et morale, la foi perd ce caractère analytique que revêt la créance consistant en un certain nombre de recettes ou de formules, qu'il faut admettre sur la foi de témoignages isolés et purement extérieurs. La christologie devient le centre de la théologie parce que Jésus vivant est redevenu le chef et le consommateur de la foi. « La vraie foi chrétienne ne saurait consister en un ensemble de doctrines, de faits isolés, arbitrairement juxtaposés sans lien aucun et dont chaque fragment aurait sa valeur particulière et sa preuve spéciale: elle ne saurait non plus découler à notre gré d'une doctrine spéciale ou d'un fait particulier. Il n'y a ici qu'une seule méthode pratiquement et théologiquement admissible; celle qui dé-

coule de la constitution objective de l'Evangile lui-même; celle qui commence avec le Seigneur Jésus-Christ notre Dieu sauveur et qui considère toutes les autres vérités comme découlant de sa sainte présence.»

La Bible ayant ainsi cessé d'être un recueil de recettes diverses qu'il s'agit de s'approprier une à une, peut redevenir ce qu'elle est dans l'intention divine, le livre de Dieu, la formule qui exprime cette conception spirituelle ne saurait faire défaut. «Après tout, l'unique guide sûr pour la vie chrétienne et pour la doctrine, c'est la révélation divine contenue dans les saintes Ecritures. Elles sont la loi et le témoignage pour apprécier toute vérité. Mais elles ne sont cela toutefois qu'au moyen de leur constitution intérieure, spirituelle, seulement en tant qu'elles sont la présence même, la puissance de cette même vie spirituelle, en vertu de laquelle Christ est déclaré la lumière du monde. C'est là ce qui constitue le vrai sens intérieur des Ecritures, incompréhensible à l'homme naturel et qui en fait réellement la parole de Dieu qui vit et demeure éternellement. Elles sont un témoignage authentique de Christ, son illustration, uniquement parce que Christ brille dans toutes leurs pages, comme la vérité des vérités à laquelle elles doivent leur origine..... Toutes les autres vérités ne doivent être crues qu'en tant qu'elles sont en étroite cohésion avec ce qui constitue le commencement de toute vie chrétienne et de toute doctrine. Ce n'est que par Christ et en Christ que la doctrine de la Trinité peut exister pour notre foi et notre théologie. — Il en est de même de l'union des hypostases, de l'inspiration des Ecritures, de l'expiation, de la justification, de la doctrine de l'Eglise et de celle de la résurrection des morts. Ce n'est que christologiquement et non d'une autre façon que ces doctrines-là peuvent être vraies... »

Le christianisme ayant cessé d'être un ensemble de doctrines et de formules pour redevenir un fait religieux et moral, l'Evangile, en un mot, s'adressant au cœur et à la conscience, la méthode spirituelle pour se l'approprier se présente d'elle-même. «L'esprit de prophétie, nous est-il dit, est le témoignage de Jésus, il découle de lui et conduit à lui dans toutes

les portions de la Bible. Cette illustration réciproque, ce témoignage mutuel, ne constitue nullement un cercle vicieux. Il en est comme du rapport entre la parole et la pensée, entre le corps et l'âme ; en général, un des termes ne saurait être compris sans l'autre. Cette illumination réciproque tient à ce qui constitue la nature particulière de la foi. Nous voyons là ce qu'il y a de plus intime et de plus élevé en l'homme entrer en communion avec la vie procédant de Christ. Directement illuminé par Christ, le soleil de l'univers spirituel, on est mis en position de montrer que les Ecritures sont revêtues d'un éclat correspondant et de faire ressortir la puissance intérieure et la gloire, par lesquelles elles peuvent rendre les hommes sages à salut par la foi en Jésus-Christ. C'est là ce *testimonium spiritus sancti*, placé si haut à l'époque de la réformation et dont la vraie idée s'est depuis lors si profondément obscurcie. L'esprit de l'homme comme tel, avec tout l'appareil des preuves externes, ne saurait rendre témoignage à la vérité de Dieu (c'est là une conception purement rationaliste), il faut que l'esprit de Christ soit actuellement dans l'homme par la foi. C'est là le péché et la condamnation des pharisiens. Ils faisaient grand cas des Ecritures, estimant avoir par elles la vie éternelle et toutefois ils étaient incapables de voir comment l'Ecriture dans toutes ses pages rendait témoignage à la présence de Christ. Et pourquoi ? C'est qu'ils étaient privés de cette illumination procédant d'une union intérieure avec l'âme divine des Ecritures. Vous n'avez point Dieu habitant en vous, leur dit Jésus, car vous ne croyez pas en celui qu'il a envoyé. L'acceptation de la parole de Dieu n'éclaire que quand elle est illuminée par la foi. Lorsqu'on a recours à une autre méthode, le sens de l'Ecriture est changé, profané, et la lumière des cieux est transformée en d'épaisses ténèbres. » Qui n'a rencontré ça et là de ces pharisiens modernes tordant les Ecritures au gré de leur fantastique étroitesse, sous prétexte qu'elle est la révélation même et taxant fièrement d'impiété quiconque s'efforce de la comprendre spirituellement ? Il serait grand temps que le bon sens de notre public religieux fît bonne justice de ce respect hypocrite des Ecritures derrière lequel se cache une superbe

effrénée, aiguillonnée par l'ignorance et l'étroitesse. Mais non, l'énervement de l'heure présente est tel qu'on n'ose pas même recourir à des circonlocutions interminables pour dire leur fait à nos modernes pharisiens. Il faut que la leçon leur vienne de l'autre côté de l'Atlantique.

Mais, comme on vient de le voir, il vaut bien la peine de faire le voyage : la conception spirituelle de l'Evangile est complète, raisonnée, motivée. Nous étions loin de penser que la question fût avancée à ce point : le voyage de découverte nous a ménagé d'agréables surprises. C'est bien découverte qu'il convient de dire, car, nous n'avons aucune peine à en convenir, ces vérités que nous venons de mettre en saillie ne se trouvent pas au premier plan dans les rapports de l'Alliance évangélique. Il a fallu des yeux sympathiques et même l'usage de la loupe pour découvrir toutes ces belles choses. Il n'y aurait rien de surprenant que tel auditeur attentif et assidu des conférences de New-York ne se fût nullement douté de la présence de cet élément-là et ouvrît de grands yeux en nous lisant. Il y est bien toutefois : nous l'avons montré, preuves en mains. Nous dirons comme Alceste, à propos du sonnet, mais dans un autre sens, « le temps ne fait rien à l'affaire. » Il vaut bien la peine de traverser les grandes eaux pour en rapporter quelques perles. Plus d'une fois, en nous livrant à ces recherches, il nous est arrivé de penser à un voyageur en quête de quelque filet d'eau se perdant dans un désert de sable. Ne nous plaignons pas de la rareté, car c'est là ce qui en fait le prix. De plus, ces sources cachées n'entretiennent-elles pas, au sein même du désert, ces oasis qui permettent de le traverser ? Enfin qu'est-ce qui vous dit que ces mêmes filets d'eau ne deviendront pas avant peu un fleuve généreux répandant sur ses rives la fraîcheur et la fécondité ? Jusqu'à présent, les églises d'Amérique ne se sont pas trop mal acquittées de leur tâche, en dépit de la lourde armure du XVI^e, plus exactement du XVII^e siècle, qu'elles n'ont pas un instant abandonnée. Il devient manifeste aujourd'hui que des circonstances nouvelles réclament une évolution bien décidée dont le retard pourrait être des plus funestes. Nous n'estimons pas avoir perdu

notre temps en recherchant avec quelque soin et quelque peine les premières traces de cet esprit nouveau qui d'ici à peu d'années, peut-être, aura transformé l'aspect religieux des Etats-Unis, en leur donnant enfin une théologie originale sortie des entrailles du pays et non plus des formules importées comme tout le reste. Dans ce pays-là au moins on trouve à qui parler : quelle que soit la semence confiée à la terre, on peut être assuré de la voir lever : on n'est pas condamné à se morfondre en attendant sous l'orme des adversaires timides ou distraits n'attachant pas suffisamment d'importance à leur cause, qu'ils estiment être celle de Dieu même, pour qu'il vaille la peine de la défendre. La rénovation théologique n'aurait nul besoin d'aller du pas duquel marchent toutes choses aux Etats-Unis pour que l'avenir du christianisme fût assuré dans le Nouveau monde, avant même que nous eussions eu le temps de faire dans l'Ancien l'inventaire de nos ruines dont les débris vont s'accumulant journellement.

Nous avons commencé par glaner dans ce vaste volume de 768 grandes pages in-8, composé dans ce petit texte qui n'est de mise qu'en Angleterre et en Amérique. La moisson proprement dite reste encore à faire. Pour peu que nous fussions disposé à nous contenter de fictions, si nous pouvions céder à la tentation d'avancer des preuves qui vous convaincraient sans nous contenter nous-même, il serait fort aisé de montrer que ces maigres filets sont déjà en train de devenir un fleuve puissant dont les eaux montent d'heure en heure.

Peu des rapports lus à New-York ont réussi à captiver d'une manière particulière l'attention du public : ils ont eu presque tous la même part d'attention et d'approbation, un peu banale, d'un public plus sympathique que compétent, venu dans la ferme résolution d'applaudir tout ce qu'il entendrait. Le fait peut tenir à ce que les rapports, beaucoup trop nombreux, étaient lus devant des auditoires changeant d'un jour à l'autre et aussi à ce que le comité, ne connaissant pas les travaux, les avait classés au petit bonheur, sur la simple inspection de l'étiquette. Pour les rapporteurs comme pour les auditeurs tout était livré à l'aventure. Rien d'étonnant dans une pareille con-

fusion qu'un seul rapport ait eu la chance d'attirer l'attention plus que les autres. Nous voulons parler du travail de M. Christlieb sur les *meilleures méthodes de combattre l'incrédulité moderne*. Ce mémoire a eu seul l'honneur d'être lu une seconde fois devant un nouvel auditoire, peut-être plus nombreux que le premier.

Le professeur a donné de l'incrédulité moderne la définition la plus large que peuvent adopter tous les hommes qui acceptent le christianisme positif, à quelque école qu'ils se rattachent d'ailleurs. Le docteur de Bonn a soin de rappeler qu'on qualifierait de rationalistes en Angleterre des opinions qui en Allemagne mériteraient à peine ce titre. Il entend par incrédulité moderne les tendances et les systèmes qui s'élèvent contre la conception biblique de Dieu et de l'univers, qui ne voient pas dans l'Écriture un document authentique de la révélation et se refusent à admettre la doctrine centrale, le salut manifesté en Jésus-Christ. Cette incrédulité moderne emprunte ses armes à la philosophie, à la critique historique et aux sciences naturelles. Il s'agit de savoir comment on la combattra le plus avantageusement chez les individus isolés, dans les systèmes scientifiques et comme puissance sociale ayant un large cercle d'activité. Les armes que M. Christlieb recommande n'ont rien de nouveau pour nous. Ce sont pour l'essentiel les preuves de l'apologétique interne suffisamment connues depuis bientôt quarante ans par notre public. Vinet les a lui-même retrouvées dans Pascal, que les Allemands avaient lu sans les y apercevoir. Nous retrouvons ainsi dans le travail du professeur de Bonn, qui les groupe, les développe en les présentant à l'allemande, ces vues précieuses dispersées dans plusieurs autres rapports qui ont été signalées plus haut. L'église évangélique doit désavouer toute méthode qui ne repose pas sur une base spirituelle et morale. La plus efficace de toutes est celle qui s'adresse à la conscience, vise à réveiller les besoins religieux, en appelant à son secours l'expérience salutaire qu'on a soi-même faite de l'Évangile, comme la seule vérité qui réponde aux besoins les plus profonds de l'âme humaine.

Cette méthode nouvelle de défendre l'Evangile implique nécessairement une manière nouvelle de le comprendre : il faut distinguer soigneusement entre le corps de la place, la citadelle, et les postes avancés, les ouvrages extérieurs qu'il faut savoir abandonner au besoin. Il importe de distinguer entre la religion et la théologie, entre la substance biblique de notre religion et les formules diverses que les docteurs en ont données.

C'est surtout en présence de la critique historique qu'il faut savoir faire preuve d'intelligence et de largeur. Qu'on se garde avec soin de confondre la critique respectueuse, impartiale, et les procédés d'une critique hostile, prévenue et systématique. S'il est une fausse critique, il convient de ne pas oublier qu'il en existe une autre parfaitement légitime et obligatoire. « Avant tout gardons-nous bien d'embarrasser notre marche de difficultés inutiles et de fournir à nos adversaires des armes dangereuses, en professant une doctrine exagérée de l'inspiration s'appliquant dans la même intensité à tous les livres de notre canon actuel. Cette théorie ne peut se justifier ni par l'Ecriture, ni par les preuves historiques. Notre canon des Ecritures n'a pas été arrêté de droit divin, aucun prophète n'a jamais déclaré close au nom de Dieu la liste des livres inspirés de l'Ancien Testament ; aucun apôtre n'a procédé au choix qui a été fait des livres du Nouveau Testament.... Ce qui prouve avec quelle sagesse ont agi les hommes qui ont arrêté le recueil, c'est la frappante différence, en fait de spiritualité, entre les livres canoniques et les apocryphes, ou même tous les écrits non-canoniques, sans en excepter ceux qui virent le jour immédiatement après le siècle apostolique. C'est en cela que le canon se manifeste comme formant un tout unique et compacte. »

C'est de l'esprit intérieur de ces écrits qu'il convient de tirer le principal argument en faveur de l'inspiration et de l'autorité normative des Ecritures. L'Eglise protestante présente le témoignage de l'Esprit comme le principal critère de la canonicité. Avant tout, les apologistes doivent présenter les Ecritures comme un tout et montrer qu'elles sont un organisme, bien que rédigées par des auteurs fort différents, à de très longs in-

tervalles ; faire voir comment elles exposent progressivement la révélation , développant pas à pas dans l'histoire , dans la doctrine et dans la prophétie , le plan divin de la rédemption depuis le commencement du monde jusqu'à la fin.

Il faut avoir toujours devant les yeux le centre des Ecritures, Christ , et les défendre de ce point de vue là ; c'est là que nous trouverons le critère pour apprécier la valeur des livres divers qui les composent. C'est à ce noyau, Christ et les vérités centrales qui se groupent autour de lui et à lui seul, que le Saint-Esprit rend témoignage dans le cœur des croyants , leur communiquant à leur égard une certitude immédiate et immuable.

« Quant aux points de détail, il importe de ne pas perdre de vue que la révélation divine dans les Ecritures nous est présentée sous une forme non pas purement divine, mais en même temps humaine ; saint Paul lui-même prend soin de distinguer ce qu'il a reçu du Seigneur de ce qui est simplement son expérience personnelle, des bons conseils qu'il donne comme un homme ayant aussi l'Esprit de Dieu. (1 Cor. 11 : 23 ; 7 : 25, 40.)

Il y a certainement une différence importante entre une portion de l'Ecriture que l'auteur présente comme un commandement, un fruit de la révélation directe et une autre de laquelle il ne dit rien de semblable. Disons-nous bien qu'aucune théorie de l'inspiration — pour si commode que cela pût nous paraître — ne nous dispensera de l'obligation de faire une critique respectueuse de l'Ecriture, critique qui ne doit pas porter seulement sur le texte et sur la traduction, mais qui doit être une comparaison pénétrante des divers types d'enseignement (de Paul, de Jean), et apprécier les diverses données ethnographiques, historiques, en les comparant entre elles et avec l'histoire profane. Et s'il arrive que çà et là cette critique découvre des adjonctions récentes, des interpolations, des contradictions théologiques, ou choses de ce genre, c'est le cas de se rappeler le mot de Luther : « Si on trouve un désaccord dans l'Ecriture et qu'on ne puisse le faire disparaître, ne vous en inquiétez pas, cela ne tire pas à conséquence, n'étant pas opposé aux articles de notre foi. Il faut se garder d'être timide dans ces matières-là. Si nous tenons réellement le christianisme pour la révélation de

la vérité absolue, une vérité isolée peut se faire jour quand et comme il lui plaît; en somme, bien loin d'être dangereuse, elle ne peut à la longue qu'être utile à la foi chrétienne. Il n'y a pas lieu de craindre ce qui ne saurait être nié! »

Mais pour arriver à une telle liberté d'allures, imposée par le consciencieux respect de la vérité, il faut savoir distinguer entre la révélation et l'Écriture sainte qui la renferme. La confusion des deux conduit au culte superstitieux de la lettre sans permettre de saisir la haute portée du christianisme. M. Christlieb est très explicite sur ce point qu'il importe de ne pas perdre de vue en présence des sciences naturelles. « Les saintes Écritures se proposent de nous montrer la voie du salut; elles le font en nous communiquant des vérités morales et religieuses, que l'entendement humain obscurci par le péché n'aurait jamais découvertes par lui-même. Mais les Écritures ne se proposent de jouer sous aucun rapport le rôle d'un manuel d'histoire naturelle et de philosophie, ou de nous communiquer des connaissances physiques sans importance essentielle pour notre foi. La Bible ne devrait donc pas être invoquée comme arbitre dans de pures questions de sciences naturelles, n'affectant pas le moins du monde la morale ou la foi. L'inspiration la plus haute n'aurait pu se proposer d'élever les écrivains sacrés au-dessus des idées scientifiques ayant cours de leurs temps, ou de leur communiquer des aperçus sur les sciences de la nature qui devaient être la récompense du travail patient des générations subséquentes. L'inspiration se proposait de les mettre en mesure d'exprimer les vérités de la religion chrétienne, en tant qu'en rapport avec les connaissances physiques, de telle façon qu'elles ne fussent pas en opposition avec celles-ci, et qu'elles permissent toutes les découvertes nouvelles dans ces domaines. Voilà pourquoi la Bible parle des phénomènes de la nature dans le langage de la vie ordinaire qui exprime les impressions comme on les reçoit. »

« Il est manifeste toutefois que l'Écriture, en proclamant des vérités religieuses, ne peut éviter de toucher à des questions de physique, spécialement à propos de la création. Mais dès qu'elle s'occupe du domaine de la nature, elle ne le fait que juste dans

la mesure où la chose est absolument nécessaire pour fonder et établir notre foi, pour instruire l'homme de sa vraie destinée, pour rendre possibles des vues correctes sur les relations de Dieu et du monde, en excluant les fausses. Voilà comment le matérialisme, le naturisme se trouvent exclus tout comme le panthéisme et l'émanatisme. Ensuite les événements physiques sont partiellement retracés à grands traits et avec hardiesse, dans la mesure où cela est nécessaire pour fournir la base de l'histoire de la révélation que l'auteur sacré a hâte de raconter. Il est évident qu'un tel récit ne saurait être complet au point de vue physique. Il laisse au contraire ouvertes un nombre infini de questions auxquelles nos recherches auront pour mission de trouver des réponses. Mais, dans aucun cas, *les récits d'événements physiques ne figurent là pour eux-mêmes*. La Bible garde le silence le plus absolu à l'égard de tous les points qui ne font pas partie des bases mêmes de la vérité religieuse. Aussi comme les deux premiers chapitres de la Genèse sont avares de ces détails dans lesquels se complaisent les cosmogonies païennes. Il est important de remarquer que si le récit des vérités religieuses est toujours précis et clair, celui des événements physiques est tellement général et vague, qu'il y a largement place pour tous les détails qui pourront être découverts plus tard. »

Voilà les idées que le public de l'Alliance évangélique à New-York a applaudies à outrance. Evidemment pour peu qu'on fût disposé à admettre le procédé d'un avocat qui ne se préoccupe que de persuader les juges sans se demander si ses arguments le satisfont lui-même, il serait facile de parler ici d'un éclatant triomphe remporté par la théologie moderne dans un pays où on avait quelque droit de la supposer totalement inconnue. Il faut toutefois se garder de tenir ce langage. D'abord à certains indices on pouvait s'apercevoir qu'on était bien décidé à faire de ce rapport un événement. Et, de peur que le public ne comprît pas, on avait soin de lui donner le signal d'applaudir aux bons moments. On ne vit pas longtemps, paraît-il, dans l'atmosphère de l'Amérique sans devenir expert dans l'art de faire mousser une affaire, fût-on d'ailleurs né dans les vallons de l'antique,

paisible et modeste Helvétie. Aussi, en assistant à cet éclatant succès, il était impossible de ne pas constater comment avec du talent et un peu d'art on peut réussir à faire applaudir par des foules des idées contraires à tous leurs principes bien arrêtés et à leurs habitudes d'esprit. Il ne faut donc pas se hâter de tirer de trop belles conséquences de l'accueil sympathique, enthousiaste que ces idées nouvelles ont reçu à New-York.

Comment ne pas songer au temps où Vinet exposait ces mêmes idées avec tous les charmes du talent et de l'éloquence? Et cependant dès que l'on s'est aperçu des conséquences que cette apologétique entraînait, n'a-t-on pas vu les hommes d'élite qui les admiraient sans réserve dans le *Semeur*, se diviser étrangement, lui devenir indifférents, et quelquefois hostiles? Plus d'un en est encore aujourd'hui à ne pas s'apercevoir que défendre ainsi le christianisme, c'est en changer la notion et le transformer, en substituant l'Evangile simple, primitif, éternel aux conceptions dogmatiques nécessairement passagères et transitoires. Le père de la théologie moderne dans nos pays de langue française se trouve alors rangé par les plus bienveillants dans la catégorie des apologistes comme il y en a tant. Heureux encore lorsque faisant appel aux idées de Vinet pour signaler tout ce qu'elles comportent, on ne risque pas de compromettre la haute autorité et le prestige du grand penseur vaudois, aux yeux de ceux qui jadis s'étaient crus ses plus ardens admirateurs!!

Il n'en faut pas douter: plus d'un d'entre les admirateurs du rapport de M. Christlieb dans les rangs du public américain fera les mêmes expériences. La crise ne manquera pas d'éclater lorsqu'il faudra se dire que ces idées qu'on a admirées, prises dans leur isolement, sont contraires à bien des traditions invétérées et à des manières de penser fort populaires. On a cru n'applaudir qu'à une excellente méthode pour défendre en bloc une théologie vénérée. Que sera-ce quand il faudra s'avouer qu'il ne s'agit de rien moins que de la transformer? C'est une chose grave que de venir dire à un peuple religieux qu'il faut changer une dogmatique qui n'a pas été revue depuis trois siècles. Nous verrons avant peu peut-être, si les Américains sauront

être plus heureux que nous. Bornons-nous pour le moment à prendre acte de l'accueil enthousiaste qui a été fait au rapport de M. Christlieb. Les chrétiens américains et anglais marchent; ils nous suivent, bien que s'étant mis en route plus tard que nous; avant peu ils pourraient bien nous avoir devancés. Plusieurs des députés européens à l'Alliance évangélique nous ont entretenus un peu trop exclusivement de la splendeur de l'hospitalité républicaine, des charmes de la nature américaine, des progrès inouïs de ce jeune peuple sautant à pieds joints de l'enfance à la maturité. En entendant tous ces récits il était impossible de ne pas se dire : Et le reste, et l'essentiel, qu'en pensez-vous ? Il est vrai que les délégués seraient sortis de leur mission en épiant ainsi les lieux faibles du pays; ils n'auraient pas manqué de scandaliser leurs mandataires en rapportant des confidences du genre de celles qui précèdent. Heureusement que la distribution du travail laisse à chacun son rôle. Venant tardivement et à pas comptés, alors que le bruit qui s'est fait autour des réunions de l'Alliance à New-York, est dès longtemps oublié, on ne peut avoir en vue que les rares esprits attardés qui çà et là rendent un culte solitaire à cet ordre de grandeur que Pascal appelait celui de la sainteté.

Ce n'est pas sortir du sujet, c'est en compléter l'étude que de constater que le même esprit de rénovation théologique souffle également en Angleterre, surtout parmi les dissidents. Ce fait ressort d'un discours fort remarquable, prononcé par le révérend J.-C. Rogers, président de l'*Union des congrégationalistes* anglais, dans sa session de mai 1874, à Londres. Le discours a pour titre : *le non conformisme comme puissance spirituelle dans le passé et dans le présent*. Laissant de côté autant que possible le côté ecclésiastique du sujet, nous retiendrons seulement quelques déclarations qui sont d'une portée théologique fort caractéristique. « Les non conformistes, dit l'orateur, ont le droit de se considérer comme les successeurs de tous les grands protestants du passé, non parce qu'ils prétendent maintenir le même drapeau, et admettre les articles du même *credo*, mais parce que nous obéissons à la même impulsion qui les fit agir et parce que nous développons

la même loi du progrès théologique et ecclésiastique dont ils ont été eux-mêmes des exemples éclatants. Le protestantisme oublie ses principes fondamentaux lorsqu'il aspire à posséder un credo stéréotypé, cherchant à élever des idoles à sa façon, tandis qu'il renverse celles de Rome avec l'ardeur d'un iconoclaste. Il est parfaitement certain que plusieurs des réformateurs et des non-conformistes ne sentirent pas la portée et l'étendue des principes qu'ils mirent en avant, comme le font aujourd'hui plusieurs de leurs successeurs. Mais il est hors de doute qu'en répudiant l'autorité de la soi-disant église catholique, ils ont renversé les fondements mêmes sur lesquels ils auraient pu élever des prétentions du même genre. »

« Ils ne peuvent pas non plus avoir prétendu que d'autres intelligences, formées sous l'influence d'autres époques, et recevant des lumières auxquelles ils n'avaient pas eux-mêmes accès, n'arriveraient pas un jour à une vue plus élevée et plus étendue de la vérité que celle dont ils jouissaient eux-mêmes. Ils n'étaient rien sans la liberté et ils étaient hors d'état de fonder leur propre liberté autrement que sur une base pouvant servir également de principe à la liberté générale. Les réformateurs estimaient que Christ était tout aussi près d'eux, que l'Esprit leur avait été tout aussi sûrement promis, que Dieu leur parlait tout aussi clairement qu'aux pères : nous aussi, appelés à développer le principe de la réformation, nous estimons que la même grâce nous est accordée et qu'elle porte avec elle le même degré de liberté et de responsabilité. »

L'orateur indique ensuite quelle doit être à l'égard du passé l'attitude du vrai protestant. « S'il est dangereux pour une société d'oublier son passé il est souvent plus funeste encore d'être écrasé par le souvenir de cette grandeur, au point de perdre son indépendance d'action ; c'est là le plus grand de tous les dangers, spécialement pour les sociétés religieuses. Les pères des anciens temps exercent sur l'intelligence et sur l'imagination une influence qui contribue, sans qu'on s'en doute, à fausser le jugement, et à arrêter les progrès de la vérité. La plupart des hommes ne peuvent ou ne veulent pas penser pour leur propre compte ; aussi regardent-ils d'un œil soupçonneux

le penseur hardi qui, en mettant en question leurs croyances traditionnelles, leur impose l'obligation désagréable de les passer au crible et de les éprouver. Et quand nous pensons aux nombreux sentiments, les uns nobles, les autres vulgaires et égoïstes, qui conspirent avec cette indolence intellectuelle et cette indifférence, comment serait-on surpris de voir que le passé a été transformé en une idole, sur l'autel de laquelle ont été impitoyablement sacrifiés bien des hommes les plus purs et les aspirations les plus élevées de l'humanité. »

Qu'on lise la description suivante des maux occasionnés par cette idolâtrie du passé, en n'oubliant pas un seul instant que c'est un homme né sur la terre classique du formalisme, un Anglais qui parle :

« Les prêtres de ce culte idolâtre du passé sont nombreux et puissants ; on les trouve dans chaque église, dans chaque parti ; il n'est pas de cercle où ils ne se glissent, et cela dans toutes les sphères de la pensée et de l'activité. Il n'est pas une vérité nouvelle à laquelle ils ne se soient opposés en la représentant sous un faux jour et en la tournant en ridicule. Il n'y a pas eu de mouvement se proposant d'émanciper ou d'éclairer le monde qui n'ait eu à essuyer le feu de leurs sarcasmes, leur haine impitoyable, leurs cruelles persécutions. Ils ont fait de leur mieux pour transformer la Bible en un fétiche, l'église de Christ en un instrument de despotisme, la religion en formalisme. Les erreurs innombrables des gens de leur classe, qui ont d'une manière si persistante traité les serviteurs de Dieu comme des émissaires de Satan, ne leur ont pas appris à se défier de leur jugement ou à rabattre de leurs prétentions : les penseurs d'aujourd'hui qui osent mettre en question quelques-unes de leurs maximes et servir Dieu « d'après la voie qu'ils appellent secte, » rencontreront le même opprobre que les prophètes des anciens temps eurent à supporter avant eux. Ces idolâtres ont leurs *credo*, auxquels les hommes doivent conformer leurs pensées, leurs précédents surannés au moyen desquels ils prétendent brider l'énergie illimitée des âmes vivantes, leurs formes vénérées servant à étouffer la vérité et la piété. La lumière peut impunément pro-

jeter ses rayons sur leurs ténèbres; ils sont à tel point aveuglés par les préjugés et les traditions qu'ils ne sauraient la voir. De légères brises venant du ciel peuvent se jouer autour d'eux, ils les prennent pour des bouffées venant de l'enfer : la fraîcheur et la pureté n'en montrent-elles pas le caractère malsain ? Nous serions d'indignes descendants des puritains et des non-conformistes si le respect que nous leur devons avait pour effet de nous transformer en esclaves du passé et de nous rendre ainsi impropres à l'œuvre du moment.

.

Nous avons beau être fiers de notre liberté, le passé, comme un funeste magicien, a trop souvent jeté ses charmes même sur nous, glaçant et paralysant nos facultés ; il nous a enfermés sur le lit de Procuste de l'autorité, faisant de nous des avortons en matières spirituelles, nous rendant impropres à ces grandes entreprises dans lesquelles l'enthousiasme d'un amour véritable devrait nous lancer. Nous avons besoin d'un puissant libérateur qui vienne rompre le charme. Par des signes innombrables, Dieu invite à sortir de l'esclavage les héritiers de cette glorieuse lumière et de cette liberté qu'il a préparées pour ses enfants. Peine inutile, la puissance de la routine et de l'habitude, des croyances et des formes, des interprétations humaines de la vérité divine, qui ont supplanté la vérité elle-même, d'idées estimées orthodoxes parce qu'elles sont vieilles, d'institutions tenues pour divines parce qu'elles sont établies, tout cela les retient dans la servitude d'Égypte. Il nous faut un autre Moïse qui brave la puissance et la colère d'un autre Pharaon, un homme qui d'une voix de prophète adresse ses sommations aux antiques préjugés, aux anciennes superstitions et sur un ton qui emporte l'obéissance, leur ordonne de laisser partir le peuple de Dieu. »

L'orateur rappelle ensuite que la prétention à l'infailibilité est le trait fondamental de toute la tendance romaine. C'est ce principe-là qu'il faut contester sans relâche, car du moment où on a eu le malheur de l'admettre, il est très difficile d'échapper aux conséquences extrêmes qui en résultent. C'est

là ce que doivent bien se dire ces protestants, aussi mal inspirés que zélés, qui veulent opposer aux prétentions de Rome l'idée malheureuse d'une Bible infaillible. « Cette espèce d'attachement pour la Bible bien décidé à maintenir non seulement le texte primitif, mais encore la traduction anglaise qui prétend retenir des versets qui ont évidemment été ajoutés, et dans la traduction des passages mal rendus ; qui se glorifie dans la rigidité du conservatisme, dût-il conduire à accepter comme Parole de Dieu des choses qui ne sont que des adjonctions humaines ou des falsifications de l'original divin, cette conception de l'Écriture est beaucoup plus dangereuse que le scepticisme lui-même qui voudrait renverser complètement le Livre. »

M. Rogers rappelle que c'est le contenu de l'Écriture qui a donné la valeur au contenant ; jamais la Bible n'aurait été considérée par les hommes comme une autorité si elle n'avait en tout premier lieu établi ses droits à être un livre divin. Les critiques et les savants peuvent changer nos manières de voir sur le vase de terre dans lequel est contenu le trésor céleste, mais ils ne sauraient porter atteinte aux précieux bijoux qui s'y trouvent enchâssés. « Nous aimons la Bible aujourd'hui avec autant de ferveur, avec plus de ferveur même que par le passé, parce que nous le faisons d'une manière plus intelligente. Mais le sentiment est d'un autre genre. Dans les jours de notre enfance, la Bible charmait notre imagination et donnait pleine et entière satisfaction à notre besoin de merveilleux ; plus tard, quand nous avons commencé à penser et à faire des recherches, elle a satisfait le besoin que nous avions d'un guide ; elle devint le guide de notre jeunesse, l'autorité qui nous fournit précisément le genre de secours dont notre âme avait besoin ; et aujourd'hui avec notre intelligence plus avancée, nos expériences plus complètes, lorsque nous éprouvons la soif d'une plus grande liberté, la Bible la satisfait encore. Elle marche devant nous comme elle l'a toujours fait : elle place au-dessus de tout un idéal plus noble vers lequel nous tendons ; elle nous ouvre des veines de trésors divins

dont nous n'avions pas soupçonné l'existence ; elle nous conduit dans des champs plus vastes où se trouve tout ce qu'il faut pour attirer notre attention et stimuler notre pensée ; elle a, comme jadis, une réponse à toutes les questions que nous pouvons lui poser ; elle nous dit encore, comme Jésus à la Samaritaine, ce que nous avons fait ; elle nous fait sentir que le Maître a accompli ses promesses, et qu'il est lui-même toujours avec nous. »

Au fond, ce qui nous manque surtout, c'est plus de foi dans la Parole de Dieu elle-même ; il nous faut une foi qui regarde avec indifférence tous les secours accidentels et accessoires, une foi osant affronter sans pâlir et sans craindre un monde tout armé : il nous faut avant tout une foi qui montre son courage et son assurance en défiant les recherches les plus exactes, en acceptant tout principe qui est démontré vrai, pour si opposé qu'il puisse être à nos idées préconçues, pour si menaçant qu'il puisse paraître par quelques-unes de ses conséquences apparentes. « L'autorité contre la liberté, l'église contre la conscience individuelle, voilà la grande bataille de l'époque dans laquelle les églises libres ont un rôle important à jouer. »

L'orateur répond ensuite à l'objection de ceux qui prétendent qu'il a, lui aussi, son autorité, en acceptant la Bible comme règle absolue. « C'est vrai, dit-il, mais pourquoi ? Ce n'est point parce que l'église m'en garantit la valeur, ou parce que la voix générale de la chrétienté la proclame divine et suprême, mais parce qu'elle s'est justifiée elle-même à nos cœurs et à nos consciences comme la Parole du Dieu vivant. Le Seigneur, en recommandant les Ecritures de l'ancien Testament, fait reposer leurs droits sur ceci : « Par elles vous estimez avoir la vie éternelle et ce sont elles qui rendent témoignage de moi. » A plus forte raison aujourd'hui que nous avons la complète révélation de notre Sauveur dans des évangiles et dans des épîtres, possédons-nous ce qui recommande le livre à notre foi et à notre obéissance. C'est dans ce pouvoir convainquant de la vérité se justifiant elle-même que les apôtres mirent leur confiance. « Nous nous rendons approu-

vés à toute conscience des hommes devant Dieu, par la manifestation de la vérité. » Pourquoi hésiterions-nous à avoir la même confiance et à adresser le même appel ? »

On dira peut-être que c'est là rejeter entièrement tout élément d'autorité, pour s'établir sur un sable mouvant, la puissance intrinsèque de la vérité. Comment répondre à ceux qui diront que cette puissance intrinsèque de la vérité ne se manifeste pas assez ? A quoi nous servira-t-il, demande à son tour M. Rogers, de trouver quelque moyen de la leur imposer par voie d'autorité ? « Il y a une idée vraiment étrange, — nous devrions plutôt l'appeler une superstition, — que la simple acceptation d'une croyance profitera à un homme, cette acceptation fût-elle un pur acte extérieur, dans lequel l'intelligence et le cœur ne joueraient aucun rôle. Mais c'est là attribuer une influence magique à une simple profession de foi. Ce qui profite à un homme ce n'est pas la croyance qu'il admet et tient pour vraie, mais celle qui le tient lui-même, qui a pris possession de son intelligence et de sa conscience, qui inspire ses affections, forme son caractère. Or, comme il n'est point d'usage de l'autorité qui puisse amener à cette foi-là, il ne peut servir à rien d'y recourir quand il s'agit de vrais résultats spirituels. C'est pour nous un fait profondément triste que le cœur d'un homme puisse n'éprouver aucune sympathie pour l'Evangile, mais jusqu'à ce que cette sympathie soit éveillée, peu importe l'autorité qu'il reconnaît, ou la profession qu'il fait, Christ ne lui sert de rien. La vérité de l'Evangile n'est nullement atteinte par l'incapacité d'un tel homme de la percevoir, mais il n'est pas d'autorité qui puisse se transformer en vérité pour lui jusqu'à ce que l'Evangile devienne ce qu'il imagine lui-même. A la vérité c'est ici qu'il se commet souvent une erreur. L'assertion qu'il y a en l'homme une faculté de vérifier la vérité, de se l'assimiler, et qu'il ne peut y avoir de vrai pour lui que ce qui s'accorde avec ce critère interne, cette assertion se transforme en l'idée que la vérité elle-même change, suivant les constitutions diverses des esprits. On confond ainsi l'élément objectif avec le subjectif. Mais c'est là ne pas comprendre de quoi il est question. Le fondement de Dieu demeure ferme, que

les hommes le reconnaissent ou non, mais si un homme décide de bâtir sur un autre, il devra en rendre compte à son propre maître. Le grand jour manifestera la nature de son œuvre. Tout ce que nous affirmons, c'est qu'il ne nous appartient pas d'anticiper le verdict, encore moins de nous imaginer que nous pouvons le changer, en contraignant cet homme à proclamer le roc même, ce qu'il estime au fond de son âme n'être que du sable sur lequel il doit se garder de construire. »

Allant à la rencontre d'une objection fréquente ailleurs qu'en Angleterre, M. Rogers est appelé à justifier le position qu'il occupe entre les deux extrêmes. Cela le conduit à caractériser le vrai libéralisme. Jusqu'à présent on s'est trop imaginé qu'il n'y a de mouvement théologique que dans le sein de l'anglicanisme. Il serait plus juste de dire que cette église nous offre le triste spectacle d'un établissement qui, faute de savoir se modifier, s'écroule sous les coups redoublés que lui portent à l'envi les représentants des tendances les plus extrêmes. Le ritualisme confinant au catholicisme et un latitudinarisme accueillant toutes les négations, s'y coudoient en face d'un évangélisme plus bruyant qu'éclairé et énergique. L'intervention des dissidents dans les débats théologiques semble indiquer un développement plus sain et plus normal.

« On ne manquera pas de dire, poursuit M. Rogers, que nous cherchons à nous tracer une voie moyenne, de toutes les tendances la moins noble, quoique la plus politique ; certains libéraux nous reprocheront de faire de trop grandes concessions à l'ancienne foi ; les orthodoxes qui pensent qu'on ne peut aimer la vérité quand on ne respecte pas aussi leur drapeau, nous reprocheront de favoriser la révolution et l'incrédulité. Nous avons à montrer que ce n'est nullement par lâcheté que nous avons été amenés à choisir notre position et certainement pas par l'idée de découvrir un heureux juste milieu entre deux extrêmes. Ce qui nous a imposé notre attitude, c'est la conviction réfléchie que la plus sûre, l'unique méthode de défendre l'Évangile, c'est l'exercice d'une parfaite liberté, et que c'est en en faisant largement usage, sans se soumettre à aucune autorité, que nous avons été conduits à placer notre confiance

en l'Évangile, à l'aimer, ou mieux à aimer le Sauveur qui est l'Évangile lui-même. On a trop l'habitude de confondre le libéralisme avec une école ayant sa manière particulière de penser; il devrait nous appartenir de montrer que c'est plutôt une tournure d'esprit, et que l'adhésion la plus ferme à une théologie qui peut paraître surannée, et par conséquent peu convenable pour notre époque, est compatible avec le plus large et le plus parfait libéralisme. On peut admettre soi-même certains dogmes sans éprouver la moindre tentation de les imposer aux autres, sans oser flétrir du titre d'hérétique ceux qui les rejettent, sans entreprendre de prononcer le verdict de l'éternité par rapport à ceux qui les acceptent ou qui les repoussent. »

L'auteur fait remarquer que les non-conformistes ne sousscrivent aucun formulaire et qu'il n'est pas néanmoins de corps ecclésiastique qui ait une plus grande unité de foi dans les choses essentielles. Que la liberté accomplisse donc son œuvre parfaite parmi nous. S'il y a des changements désirables à introduire dans notre manière d'agir, dans notre culte, dans notre administration, n'hésitons pas un instant à les faire. « Et si, ce qui est peut-être plus difficile à admettre, notre théologie a subi une révolution lente; si nous avons appris à reconnaître que certaines choses qui passaient pour essentielles ne sont que secondaires; si nous sentons que quelques-unes de nos manières de présenter les choses et que même certaines de nos opinions réclament modification, soyons assez indépendants et assez hardis pour suivre la vérité ouvertement partout où elle nous conduira. Soyons bien attentifs à la manière dont nous traitons les différences d'opinions, dont nous rendons les hommes coupables pour des paroles; prenons garde de ne pas appeler le bien mal, quand il est en rapport avec ce que nous appelons hétérodoxie et, le mal bien, quand il est sanctifié par le parfum de la saine doctrine. Nous ne saurions oublier que les hérétiques ont pris rang parmi les maîtres les plus sages de l'humanité et parmi les enfants les plus saints de l'église. Nos ancêtres non-conformistes furent tous des hérétiques et ils ont hérité ce titre des réformateurs et des puritains. Les

annales de l'église sont jonchées des os blanchissants d'hérétiques tombés pour la cause sacrée de la vérité. Les apôtres furent les hérétiques de leur temps; et c'est à une croix d'hérétique que fut cloué le sauveur de l'humanité. Nous du moins, enfants de la liberté, au lieu de flétrir chaque nouveau docteur du titre d'hérétique, montrons-nous disposés à bien accueillir et à écouter ces étrangers. Il se peut que, sans nous en douter, nous fassions accueil à des anges. Dieu, en effet, peut faire jaillir de nouvelles lumières de sa Parole et quelques-uns de ces étrangers peuvent avoir reçu mission d'en faire briller à nos yeux quelques rayons. »

On n'en saurait douter, le protestantisme anglo-saxon s'ébranle enfin, en Amérique comme en Angleterre. Le souffle nouveau d'une mystique bien authentique pénètre dans ces bataillons serrés trop longtemps asservis par un piétisme formaliste, obéissant à quelques Schibboleths empruntés à la scolastique du XVII^e siècle protestant, alors que la foule croyait de bonne foi suivre les traces de la réformation. L'esprit large, profondément chrétien et vivant des hommes du XVI^e siècle reparait enfin pour briser les chaînes d'un traditionalisme terre à terre et impuissant, en présence des grandes obligations imposées aujourd'hui à l'église.

Ce qui achève de donner à ce discours toute sa portée, c'est qu'il a été prononcé à Londres, par un homme très influent, dans une assemblée de 2000 personnes des plus sympathiques qui, suivant l'habitude anglaise, n'ont pas manqué de souligner les passages les plus décisifs et les plus caractéristiques. Toutes ces circonstances élèvent cette manifestation à la hauteur d'un événement. « Il est bien entendu que la plupart des congrégationalistes, remarque le journal qui a reproduit ce discours, tout en maintenant les vérités essentielles contenues dans la Bible, sont disposés à reconnaître que nous avons ces trésors dans un vase de terre. Toute la tendance de ce puissant discours, qui mérite d'être lu avec soin, peut être résumée en un seul mot : La liberté constitue la force spirituelle des non-conformistes. Qu'il en soit fait un

grand et bon usage et il n'y aura rien à craindre ni d'un ultramontanisme despotique, ni d'un scepticisme stérile. »

Il est encore digne de remarque que le recueil auquel sont empruntés tous ces détails, *The English Independent* du 15 mai 1874, bien loin d'être une revue théologique, est un simple journal de nouvelles, une feuille hebdomadaire. Voilà donc que les Anglais en sont déjà à ne pas craindre de porter ces questions devant le grand public, dans des recueils destinés en bonne partie à l'édification ! Nos journaux sont loin de faire autant d'honneur à leurs abonnés ; ils se gardent, sous prétexte qu'ils ne font pas de la théologie, d'aborder aucune de ces questions sérieuses absorbant l'attention de tous les hommes qui pensent dans le protestantisme d'autres pays. De peur d'effrayer, d'éloigner leurs lecteurs, ils parlent exactement comme si ces problèmes ne s'étaient jamais posés parmi nous, donnant comme l'Évangile pur et simple, destiné à édifier l'église, les résultats les plus problématiques d'une théologie surannée. Ainsi se creuse toujours plus l'abîme entre le petit nombre de ceux qui pensent et la foule dont on devrait sentir le besoin d'ouvrir l'esprit, au lieu de plaider une cause perdue, en avocats prudents et habiles. Aussi longtemps que durera ce funeste divorce, qui a déjà contribué pour sa bonne part à faire avorter une première fois notre développement théologique, il ne pourra être question de sortir de la phase ingrate et stérile que nous traversons. En attendant, sous ce vernis de dogmatisme, le scepticisme fait de grands ravages. Ne l'avoue-t-on pas quand on déclare ingénument que si l'on n'étudie pas, c'est de peur de perdre sa foi ? Il faut qu'on ait le sentiment qu'elle est bien mal assise, cette foi, pour laquelle on redoute le grand jour et la lumière. Un tel langage, qui rappelle les ignorantins, est bien peu digne des enfants de la réforme. Quant à ceux qui travaillent d'une manière indépendante à résoudre des problèmes de toute importance pour notre avenir religieux, lorsqu'on ne les ignore pas systématiquement, on les présente, pour parler avec M. Rogers, comme de dangereux hérétiques ébranlant la foi.

En attendant, les idées du public religieux en Angleterre et en Amérique sont en train de se modifier profondément. La manière ordinaire de nous présenter la condition religieuse de ces pays devient chaque jour un anachronisme plus manifeste. Il commence déjà à être trop tard pour expliquer le zèle religieux et l'activité pratique de ces contrées par le maintien intact d'une théologie immuable qui commence à disparaître. En Amérique comme en Angleterre, on marche avec foi, avec un courage mêlé de joie, vers des horizons plus vastes, à la rencontre de questions nouvelles que nous semblons ne pas apercevoir, occupés que nous sommes à dormir du plus profond sommeil, tour à tour bercés ou réveillés en sursaut par le bruit des stériles querelles des partis. Qui sait ? Les mêmes hommes qui trouvent commode de se soustraire à la délicate obligation de faire l'éducation théologique de ceux qu'ils ont mission d'éclairer, recommanderont peut-être la théologie nouvelle lorsqu'elle ne manquera pas de nous arriver toute faite d'ici à quelques années, dans ces traductions de l'anglais pour lesquelles un certain public a toujours conservé un faible.

III

Le même esprit de largeur s'est manifesté lorsqu'on a abordé divers sujets spéciaux. Ainsi l'attitude que quelques-uns des membres de l'Alliance ont prise dans la grande question du jour, le darwinisme, est des plus remarquables. Jamais, à notre connaissance, une assemblée d'hommes religieux ne s'est exprimée d'une façon aussi sensée dans un sujet qui a, depuis quelques années, le privilège d'irriter et d'effrayer ceux surtout qui ont vaguement entendu parler de la chose, sans trop savoir de quoi il s'agit. Réduit à sa plus simple expression, le problème est tout à fait simple : Dieu a-t-il créé directement, immédiatement les diverses espèces végétales, animales qui existent de nos jours à la surface de la terre, ou bien s'est-il borné à créer certaines espèces animales, ou même seulement des espèces végétales en les douant d'une force génératrice suffisante pour que, sous l'influence des milieux ou d'autres

circonstances, elles arrivassent à produire les riches variétés et espèces de tout genre dont le monde est le théâtre ? On peut répondre sans crainte que le christianisme est tout à fait désintéressé dans la solution de la question contenue dans ces limites. C'est là un problème purement scientifique comme beaucoup d'autres dont le chrétien peut attendre la solution avec le calme d'un homme décidé à ne pas adopter des préjugés dictés par l'ignorance ou la passion, mais à accepter la vérité quelle qu'elle puisse être, aussitôt qu'elle lui sera présentée. S'il est démontré empiriquement que Darwin a deviné juste. — car jusqu'ici on en est encore là, — il faudra reconnaître qu'il a eu la bonne fortune de surprendre le secret du Créateur. Que si, au contraire, il est établi que les faits ne confirment pas l'hypothèse hardie du célèbre naturaliste anglais, il faudra se remettre à chercher dans une autre direction, en faisant son profit des vérités partielles que la nouvelle école aurait mises en lumière.

Encore un coup, pourquoi donc les hommes religieux, tout émus, iraient-ils se jeter dans une mêlée des plus chaudes dont l'issue est encore incertaine, prendre parti dans des controverses qui ne les regardent pas, pour lesquelles ils sont en général incompetents, alors qu'ils ont certes assez à faire chez eux ?

C'est à recommander ce désintéressement et cette impartialité que s'est attaché le Dr M^e Cosh, écossais récemment appelé à la direction du collège de Princeton près de New-York. « Je ne suis pas persuadé, a-t-il dit, que la religion soit intéressée à maintenir que toutes les espèces d'insectes doivent leur origine à un acte *spécial* de Dieu sans l'emploi d'aucune cause seconde. » Un pasteur anglais, à la fois missionnaire depuis 50 ans et botaniste depuis 20 ans, le Dr Brown, s'est déclaré disciple de Darwin. Il réussit à mettre la doctrine du catéchisme de Westminster en parfait accord avec ses vues sur l'histoire naturelle : son orthodoxie ne reçoit d'accroc que sur un point : Il ne saurait admettre que Dieu ait créé le monde de rien dans l'espace de six jours. Du reste cette hérésie ne saurait être mise sur le compte du darwinisme ; le Dr Brown avait abandonné les idées courantes avant l'apparition de la nouvelle

doctrine. Il maintient que l'hypothèse darwinienne ne porte que sur le *mode* de la création et non sur le fait lui-même. A en juger par ce qui lui est arrivé à lui-même, ce pasteur anglais ne doute pas que la confirmation de la doctrine de Darwin ne finisse par exercer une bienfaisante influence.

Une question du Dr Hodge, — car cette séance est du trop petit nombre de celles où il y a eu discussion, — a fait faire un pas important au débat. Est-il vrai, oui ou non, a-t-il demandé, que le darwinisme enseigne que toutes les formes de la vie végétale et animale, y compris l'homme et tous les organes de son corps, soient le produit de forces inintelligentes agissant aveuglement, et non en vue de certains buts ? Est-il vrai que l'œil, par exemple, soit le produit d'une action inconsciente ? Ce serait chasser Dieu et l'intelligence de l'univers.

Les darwiniens, ainsi mis au pied du mur, ont été obligés de catégoriser. Le Dr Dawson, président du collège de Mc Gill, à Montréal (Canada), a déclaré que Darwin n'irait pas jusqu'à répondre affirmativement, bien que sa doctrine conduise logiquement à cette conclusion. La théorie de Darwin demeure vraie aussi longtemps qu'il ne s'agit que de rendre compte des variétés qui s'expliquent évidemment par une action des milieux sur les espèces. Pour ce qui tient aux espèces, la théorie nouvelle n'a nullement été prouvée ; il est hors de doute qu'elle entre en conflit avec l'Écriture, spécialement en ce qui concerne l'homme. Les espèces seraient, d'après Darwin, provenues de la sélection naturelle, sélection qui s'effectue dans la lutte des espèces pour l'existence, à la suite de la victoire des plus aptes, des plus forts. Cette doctrine n'est qu'une pure hypothèse et non le fruit d'une induction scientifique. Il faut y voir une tentative de rendre compte de faits qui ne s'expliquent que par la doctrine de la création.

Un autre orateur, le professeur Anderson, président de l'université de Rochester, New-York, a cherché à distinguer entre le darwinisme et les théories qui semblent vouloir l'exploiter dans le sens du matérialisme et de l'athéisme. Par évolution on peut entendre le procédé employé par le Tout-puissant pour le développement du plan de la création. Dans ce sens ce terme

demeure en parfait accord avec la foi en un Dieu personnel conscient. Mais on peut entendre aussi par évolution cet immense phénomène de la croissance dans l'univers, indépendamment de toute volonté consciente pour y présider et de toute idée ou de tout plan antérieur arrêté avec conscience. C'est dire alors que le fait de l'univers et l'ordre qui y règne sont dus tout simplement à un terme abstrait qui sert à désigner le phénomène, le procès. Voilà comment l'évolution, simple conception verbale, arrive à supplanter la volonté et l'intelligence. Le mot employé dans cette acception est chargé d'accomplir l'œuvre d'une force concrète guidée par l'esprit. Prétendre expliquer ainsi l'univers est tout aussi irrationnel que de revenir aux idées éternelles de Platon et des réalistes du moyen âge. Recourir ainsi à des mots abstraits comme s'ils désignaient des choses concrètes, c'est tomber dans le travers favori de la métaphysique et de ses méthodes ; une telle manière de faire est des plus déplacées dans un système qui prétend s'appuyer sur des faits positifs et sur des lois constatées. Quand il s'agit de discuter une question de ce genre, il faut bien prendre garde de ne pas se séduire soi-même en employant des termes abstraits, alors que les conditions du problème réclament absolument la présence de la personnalité, de la volonté et de l'intelligence.

Les mots *développement*, *sélection naturelle*, *survivance du plus apte*, ne sont pas moins ambigus. Elle a beau être régulière et naturelle, la sélection implique toujours qu'il y a de l'intelligence quelque part. Plus elle est naturelle et en accord avec une loi constante, avec un plan, un système, plus la sélection implique d'intelligence. Le développement, le déploiement est inintelligible si on n'admet pas un plan, une pensée préalablement impliquée dans les forces qui, en agissant régulièrement, produisent le résultat. Que faut-il entendre par la victoire, la survivance du plus apte, dans le combat pour l'existence ? Cela n'implique-t-il pas qu'il y a dans le monde des formes de vie, des types capables de survivre à la lutte pour l'existence, par suite de la perfection de leur forme, de leur délicatesse, de leur parfaite adaptation au milieu

dans lequel ils sont placés ? La présence même de ces milieux et leur parfaite adaptation au type de vie organique, tout cela implique prévision, choix, plan, intelligence.

Prétendrons-nous que cette adaptation ne saurait impliquer intelligence ? alors nous sommes obligés de soutenir qu'une action régulière dirigée systématiquement en vue d'obtenir certains buts, ainsi les phénomènes de la pensée et du langage chez l'homme, n'impliquent pas chez lui d'intelligence. Nous ne saurions nous identifier avec la conscience divine pas plus que nous ne pouvons le faire avec celle des autres hommes, mais nous sommes tenus, par le même raisonnement, d'admettre une conscience divine et de l'intelligence dans l'univers, de même que nous sommes obligés de reconnaître que l'intelligence contrôle l'attente et les actions des autres hommes.

Rien de plus piquant que de voir les adeptes des sciences positives, alors qu'il s'agit de rendre compte du fait de la création, recourir à des termes abstraits dans le cours de la discussion, les confondre sans cesse avec les forces concrètes de l'intelligence et de la volonté. La science positive prétend ne s'occuper que de faits constatés et de lois vérifiées. Et cependant il est peu de livres de métaphysique et de théologie qui aient plus librement recours à ces termes suspects que ceux de Herbert Spencer. Cette école de philosophe réclame l'existence de la matière et de la force, de la matière qui serait sans origine et de la force n'impliquant pas volonté. L'esprit humain ne saurait concevoir que les deux aient pu exister sans cause. C'est particulièrement le cas de la notion de force. Sir John Herschel, dans son remarquable traité sur l'origine de la force, parlant en physicien et en mathématicien, déclare solennellement que la force est un mot dépourvu de toute signification, un concept incompréhensible, dès qu'on le sépare de l'idée d'une volonté quelque part, soit en Dieu, soit en l'homme. Dans toutes les discussions de cet ordre, il faut tenir la main à ce que les apôtres des sciences positives demeurent strictement fidèles aux méthodes qu'ils déclarent régler leur manière de penser.

Ils ne sont admis à se servir d'hypothèses que comme d'un échafaudage pour élever un solide édifice de vérités bien établies. Les hypothèses sont indispensables alors qu'il s'agit de se livrer à des recherches scientifiques, mais ces hypothèses-là ne sauraient constituer la science. Or le darwinisme, au sens populaire du mot, peut être une excellente hypothèse pour se livrer à des recherches scientifiques, mais il n'a nul droit à prendre place parmi des lois constatées, ou dans un ensemble de doctrines se donnant pour de la science positive.

Il y a aujourd'hui et il y a eu jadis deux écoles de naturalistes. Les uns, maintenant la fixité des types végétaux et animaux, peuvent avoir méconnu l'admirable flexibilité que possèdent certains types de s'adapter à des milieux nouveaux, surtout sous la direction de l'homme. (Cuvier.) D'autres, exagérant ces derniers faits, admettent une plasticité absolue, une capacité infinie de s'adapter aux milieux les plus divers. (Geoffroy Saint-Hilaire, Darwin.) Scientifiquement parlant, l'une des deux suppositions n'est pas plus acceptable que l'autre. L'hypothèse de Darwin peut être fort utile, mais, sous prétexte qu'elle est à la mode, qu'on ne prétende pas exclure de l'église de la science ceux qui ne sauraient l'admettre comme une vérité constatée. C'est là une distinction capitale que ne font pas les jeunes et ardents disciples de Darwin, faute d'être assez familiarisés avec les règles sévères des méthodes scientifiques. C'est notre fidélité aux méthodes scientifiques, dont ces messieurs se donnent pour les champions, qui nous interdit de recevoir des hypothèses pour des faits scientifiques constatés.

D'après M. le docteur Dawson, le darwinisme serait une de ces hypothèses qu'il faudrait soigneusement distinguer de celle de Spencer. D'après Spencer, la matière et la force existeraient d'elles-mêmes, ou auraient été créées et mises en mouvement par Dieu. De la matière et de la force seraient sortis les plantes et les animaux. Il faut prouver cette doctrine, si on veut la faire admettre. Même avec l'intervention de l'homme, on n'a jamais vu la matière inorganique devenir un animal. Nous

attendons que cette fameuse preuve soit administrée. Ces hypothèses seraient vérifiées que la doctrine d'un Dieu personnel n'en serait pas moins nécessaire pour expliquer l'origine de l'univers et le genre de développement dont il est le théâtre. Beaucoup de chrétiens sont saisis d'une crainte déplacée à l'apparition de ces hypothèses qui hantent en foule l'imagination des hommes scientifiques. Les preuves en faveur de l'existence d'un créateur personnel ne sauraient être ébranlées par des considérations tirées du mode de la création, de la rapidité plus ou moins grande avec laquelle elle s'est effectuée. Plus vite on le comprendra, et plus vite les chrétiens simples seront rassurés; plus vite aussi nous éviterons des controverses déplacées et des discussions oiseuses, en défendant la doctrine de Dieu contre les phrases évasives du naturisme agressif.

On voit comme le problème se déplace et se transforme. Non-seulement les représentants des sciences positives deviennent infidèles à leurs méthodes, quand ils prétendent nous imposer leurs hypothèses sur l'origine des espèces, mais encore ils nagent en pleines eaux dans ce monde de la métaphysique qu'ils prétendent interdire aux autres comme un royaume de pures chimères. Rien de plus rare que ce désintéressement tant vanté; nul n'en a cure; le grand zèle pour l'avancement des sciences positives n'est que trop souvent aiguillonné par le besoin de justifier quelque bon préjugé métaphysique auquel on paie son tribut, tout comme si l'on était un chrétien étroit et superstitieux.

Darwin lui-même avait-il son siège fait en métaphysique quand il s'est livré à ses recherches? Celles-ci ont-elles été complètement désintéressées ou mises dès le début au service d'une thèse métaphysique? Dès l'abord Darwin a mis tant d'affectation à restreindre, à limiter, à cantonner le problème dans le monde animal et végétal, laissant percer la question anthropologique seulement quand les esprits ont été assez bien préparés, qu'on se demande si en tout cela il n'y a pas eu une habileté approchant de la diplomatie. Mais ce n'est pas là ce qui importe. Que Darwin soit ou non parti d'un

apriorisme matérialiste ou athée, la question est de savoir si le darwinisme est ou non hostile au christianisme ou mieux à ces hypothèses métaphysiques sans lesquelles le christianisme reposant en l'air serait privé de toute raison d'être pour devenir une poésie inoffensive à l'usage d'un siècle utilitaire et athée? Du moment où il ne prétendrait pas faire de la métaphysique, le darwinisme ne saurait entrer en conflit avec le christianisme. Et s'il n'en a pas fait dès le début, ce qui est plus grave, n'est-il pas obligé d'en faire? M. Dawson, qui semble s'être donné pour mission de le présenter sous le meilleur jour possible, semble concéder la chose quand il admet que logiquement le darwinisme aboutit à la négation de Dieu et de l'intelligence dans l'univers. Le professeur de Montréal demande toutefois qu'on distingue entre l'évolutionisme en général et le darwinisme, qui ne serait qu'une espèce du genre. Herbert Spencer prétend que toutes choses se sont produites elles-mêmes. Il affirme la matière et la force, c'est-à-dire une espèce de toute puissance pratique, étant donnée la matière avec tous les attributs de la chimie et toutes les forces de la physique. En possession de la matière et de la force, il prétend qu'elles peuvent produire la vie, sans que personne ait encore prouvé que le plus humble organisme puisse se produire d'une manière spontanée sans vie préalable. Il affirme encore que la plante peut se convertir en animal, ce qu'il faudrait encore prouver. De sorte que quand il s'agit de darwinisme, on suppose des théories faisant encore un plus grand appel à notre foi qu'à notre science. Darwin, lui, ne s'attache qu'à une seule des branches de cette spéculation, celle qui se rapporte à la transmutation des espèces. Donnez-moi seulement, dit-il, deux ou trois espèces de plantes ou d'animaux et je me charge de vous faire voir comment toutes les plantes et tous les animaux en sont sortis. Il raisonne donc sur de simples possibilités et non sur des faits. Dans le détail de l'argumentation, nous rencontrons sans cesse des difficultés portant sur la vraie nature et sur la limite des espèces, telles que nous les connaissons. Les naturalistes sont ici loin de s'entendre, de sorte qu'il y a fort à faire avant

d'être en mesure de décider quelle est la portée de ces hypothèses sur la doctrine qui veut que les plantes et les animaux aient été créés « selon leur espèce. » D'autre part nous lisons dans le premier chapitre de la Genèse le mot *créer* employé pour désigner l'introduction des premiers animaux et de l'homme et dans d'autres cas les formules : *faisons que la terre produise*, etc. Cette différence peut-elle être expliquée ? Si je m'aventure à soutenir que Moïse a prétendu que les espèces animales et végétales ont été créées séparément, je risque de lui faire dire plus qu'il n'a entendu. La science, de son côté, ne nous dit pas jusqu'à présent comment les espèces sont venues à l'existence. Tout ce que nous savons, c'est qu'elles ont fait leur apparition dans diverses périodes de l'époque géologique. La science est fondée sur des faits, mais ici ils nous font défaut.

Enfin, il est évident que même prouvée, l'hypothèse hardie de Darwin ne suffirait pas pour nous donner la solution de l'énigme de l'univers. Fût-elle une vérité, elle ne serait pas encore toute la vérité. C'est là ce que le docteur M^c Cosh a fait ressortir avec beaucoup de force.

On a vertement reproché à la théologie d'avoir fait jadis invasion dans le domaine des autres sciences quand elle ne les a pas asservies. Il fut un temps où il n'était pas permis de proclamer une découverte faite dans le ciel ou sur la terre sans s'être demandé préalablement qu'en pensera l'église ? Ces ridicules prétentions à l'omniscience et à l'omnipotence n'ont corrigé personne. Il n'est pas de science née de hier qui, à son jour et à son heure, n'affecte les mêmes allures : chacune nous présente à son tour la clef définitive de toutes les énigmes de l'univers. Et toutefois, la science se heurte à des murailles d'airain, et se voit condamnée à mettre à jour sa faiblesse si elle tente de les transpercer. Il ne saurait y avoir de développement sans une matière qui se développe et nul ne saurait dire d'où cette matière primitive peut bien être provenue. Cette matière doit avoir des propriétés ; quelles sont-elles et d'où sont-elles venues ? Il est des savants qui raisonnent comme si la matière primitive étant une fois donnée tout pouvait s'expliquer par l'évolution. Mais si nous

n'avons pas une intelligence poursuivant certains buts, il est impossible de rendre compte de cette combinaison, de cette organisation d'agents mécaniques, électriques, chimiques, vitaux qui produisent le développement. On ne saurait dire d'où sont venus le sentiment et la sensation animale. D'où est venu l'instinct? Quand et comment l'intelligence a-t-elle fait son apparition? Comment expliquer l'affection, la piété, l'amour, la distinction du bien et du mal? Il est surtout impossible de rendre compte des facultés supérieures de l'homme, de sa capacité de faire des abstractions, des généralisations, de découvrir des vérités nécessaires, et de reconnaître les obligations de la vertu. A tous ces égards la science se trouve en face d'abîmes infranchissables. Elle est obligée de reconnaître qu'elle ne saurait citer des faits à l'appui de sa théorie, et quant aux hypothèses auxquelles on a recours, elles ne peuvent même rendre compte des faits essentiels, l'apparition de nouvelles facultés, de nouveaux agents jusqu'alors inconnus.

A ces faits inexplicables, suffisants pour renverser les prétentions de la science, viennent s'en ajouter d'autres non moins embarrassants. Il y aurait d'abord à rendre compte de la douleur. Dès que les animaux vivants font leur apparition, on est obligé de nous parler d'une lutte pour l'existence. Quand l'homme se montre, on ne sait comment, sur un théâtre évidemment préparé pour le recevoir, il faut qu'il lutte, lui aussi, et contre la maladie, et contre les passions, et contre lui-même.

Sans contredit il y a de l'ordre dans l'univers, soit dans les ciels, soit dans les organismes divers. Mais c'est un ordre provenant du désordre. Si l'homme a des aspirations supérieures, c'est uniquement pour sentir combien il reste en-dessous d'elles. Voilà des faits qui ne sont pas moins constatés que celui du développement dans le règne végétal et animal. On peut faire l'apologie de plusieurs de ces choses, mais sans réussir à les expliquer, par exemple, l'existence d'une tristesse incurable et de la folie. Quant à l'avenir, tout ce que la science peut nous dire, c'est que la chaleur du monde entier doit un jour finir par s'épuiser, et qu'ensuite

l'univers, dans cet état de désagrégation, sera consumé par le feu. Mais on ignore quelles combinaisons nouvelles pourront encore sortir de ce feu élémentaire. Et puis voici venir la loi morale avec son inflexibilité, nous parlant d'un jugement à venir, d'un compte à rendre.

La science et la révélation ne sont pas en contradiction quand il s'agit des grands faits de l'univers. Seulement tandis que la religion propose la solution de l'énigme, la science préfère négliger des faits dont elle ne réussit pas à se rendre compte. Cela étant, le devoir du chrétien est tout tracé. Il perdrait son temps à chercher à prouver aux naturalistes qu'il n'y a pas du vrai dans la doctrine du développement; il vaut mieux s'attacher à signaler les côtés religieux de cette doctrine nouvelle. Plus d'un naturaliste serait heureux qu'on lui montrât qu'il peut conserver sa vieille foi en Dieu et en la Bible et sa foi nouvelle en la science. Mais il importe de signaler en même temps les limites infranchissables de la doctrine nouvelle. Il y a des hommes qui, dès qu'ils ont fait quelques observations dans une branche quelconque des sciences naturelles, sans savoir le premier mot de beaucoup d'autres choses, en particulier de la philosophie et des sciences morales, s'imaginent qu'ils peuvent tout expliquer dans l'univers par la loi de l'évolution. Il importe de rappeler à ces enthousiastes qu'il peut bien y avoir cela de vrai, mais qu'en tout cas il y a aussi autre chose.

Il est impossible de ne pas rendre attentif à l'esprit de largeur et d'indépendance chrétienne qui a présidé à tout le débat sur cette grave question. Et puis, comme ces professeurs et ces pasteurs américains sont bien au courant de ces grands problèmes! Quel contraste avec notre ignorance! Elle est telle que ceux qui chez nous devraient être de force à débattre ces questions nouvelles ont à peine entendu parler de leur existence! Que voulez-vous, les uns sont engagés dans de graves et bruyants débats pour se disputer quelques ruines du passé. Comment pourraient-ils se préoccuper de l'avenir le plus prochain de la foi chrétienne? D'autres continuent leurs charges à fond contre d'anciens adver-

saires qui n'existent plus et croient que tout va à merveille en Israël, parce qu'absorbés par ces jeux innocents ils ne s'aperçoivent pas de ce qui se passe autour d'eux. Ainsi agissent les hommes qui devraient penser et se préoccuper de ce qui se passe dans le monde. Quant aux autres, s'ils ne sont pas indifférents, ils considèrent la religion comme étrangère à tous ces débats, estimant qu'elle doit être soigneusement préservée de tout contact avec l'air du dehors de peur de détérioration, comme le talent de la parabole prudemment enveloppé dans un linge.

A la question générale du développement se rattache étroitement celle de l'homme primitif. Nous descendrions des animaux inférieurs : nos ancêtres auraient été dans une condition à peu près identique à celle des brutes. Il aurait fallu à la race des périodes d'une longueur démesurée pour s'élever jusqu'à la condition actuelle. Si nous en croyons le docteur Dawson, de Montréal, il y aurait déjà une forte réaction appuyée sur des faits constatés, contre ces assertions des plus exagérées d'entre les évolutionnistes. Tandis que, d'après leur théorie, on devrait trouver des races d'hommes toujours plus dégradées à mesure qu'on remonte le cours des âges, les découvertes récentes prouvent le contraire. Si on en excepte le fameux crâne du Néanderthal, dont l'âge est d'ailleurs inconnu, les têtes des plus anciens habitants de l'Europe rappellent tout à fait celles des races actuelles. Qui plus est, la grande taille, le développement extraordinaire des squelettes de ces âges reculés indiquent des hommes plus fortement constitués physiquement que la plupart des Européens d'aujourd'hui. Le cerveau sur lequel on insiste tant était également d'un volume plus considérable. L'homme fossile découvert à Mentone avait eu le bras gauche cassé et guéri, ce qui semble indiquer des races actives, guerrières peut-être. Les découvertes faites en Amérique concordent avec celles d'Europe.

Ces races primitives paraissent avoir eu des idées religieuses en rapport avec celles des premiers hommes de la Bible. Les tribus américaines, longtemps isolées de toutes les autres, admettaient un monothéisme primitif. Le Grand Esprit n'était

pas seulement le créateur du ciel et de la terre, il avait au-dessous de lui toute une suite d'esprits inférieurs, d'anges. Ces hommes croyaient à l'immortalité et à un jugement au delà de la tombe. L'idée d'un médiateur, d'un intercesseur entre Dieu et l'homme ne paraît pas leur avoir été étrangère. Jusque sur les os du mammoth, travaillés par l'homme contemporain, nous découvrons des signes d'idées religieuses; dans les plus anciennes sépultures on trouve des traces de viatique et des mesures prises en vue de l'existence nouvelle qui attendait les trépassés.

Reste la grosse question du temps. Ici encore l'exagération est loin d'avoir fait défaut, bien qu'il soit établi que l'homme a été contemporain de certaines espèces animales aujourd'hui disparues. Les caractères distinctifs des races actuelles se retrouvent déjà sur les plus anciens monuments d'Égypte. Naturellement les évolutionnistes ont été obligés de recourir à des périodes d'une longueur fabuleuse pour rendre compte du développement de ces races. Il tendrait à s'établir une loi nouvelle qui rendrait toutes ces suppositions inutiles. Les espèces, dès leur apparition, auraient eu, semble-t-il, un pouvoir inné d'expansion leur permettant d'atteindre en peu de temps leur limite géographique et de développer tous les caractères distinctifs constituant la race. Ces limites, une fois atteintes, les races vivent parallèlement jusqu'à ce qu'elles disparaissent les unes après les autres. D'après cette loi nouvelle, mise en avant par M. Hall, paléontologiste de New-York, quelques siècles auraient suffi pour donner naissance aux races d'hommes les plus différentes. Et sur ce point-là encore, la partie est loin d'être perdue.

Le docteur Dawson est tellement sûr de son fait, qu'il s'élève contre les théologiens trop disposés à renoncer à mettre d'accord la science et l'Écriture sur ces questions-là. La Bible sans doute n'est pas un manuel scientifique, et à première vue il n'est pas toujours facile de mettre d'accord les vérités spirituelles avec celles de la nature. Toutefois la Bible, en qualité de livre de Dieu, ne saurait insulter à la nature; il y a des harmonies nécessaires entre le monde naturel et le monde spirituel.

D'autre part, le professeur Dawson reconnaît qu'il est déplorable de mettre sur le compte de la vérité divine des superstitions et des préjugés humains. L'antagonisme des hommes de science est en bonne partie provoqué par des idées accessoires qui, loin de venir de Dieu, ont pris naissance dans les époques les plus obscures de l'histoire. Le chrétien doit se garder d'accommoder sa croyance aux exigences de la science et de la littérature du jour. Cette erreur-là ne serait pas moins fatale. Ce que je demande, c'est que la vérité scripturaire ne soit pas confondue avec des idées étrangères provenant de l'homme et non de la Bible.

La règle, on le voit, est irréprochable. Reste la délicate question de l'application. Malheureusement le docteur Dawson, en ne voyant dans la Bible qu'un livre de Dieu, même quand il parle d'objets relevant des sciences naturelles, paraît avoir adopté une théologie de ces âges ténébreux encore plus humaine que divine.

Les faits seuls pourront montrer où la limite doit être placée. Pour les apprécier à leur juste valeur il faut, dit le professeur de Montréal, « que les chrétiens ne dédaignent pas de se tenir au courant des questions de cet ordre. Si le missionnaire croit indispensable d'étudier les croyances des plus grossières tribus, afin d'être mieux en mesure de leur enseigner la vérité, comment pourrions-nous ignorer les derniers résultats du travail intellectuel des hommes les plus cultivés? Ils ne manqueront pas d'agir sur l'esprit de l'époque et, si on sait en faire un bon usage, ils peuvent servir à avancer la cause de Dieu. Qu'on se garde de considérer toujours l'homme de science incrédule comme un être malfaisant dont il n'y a qu'à se débarrasser. Il n'est souvent qu'une âme plongée dans les ténèbres, et cherchant péniblement la lumière dont il est parfois éloigné par les folies et les inconséquences des chrétiens. La séparation déplorable et qui va s'accusant de plus en plus entre ceux qui étudient les œuvres de Dieu et ceux qui croient en sa Parole ne doit pas être mise exclusivement sur le compte des hommes de science. Le théologien en sera rendu responsable dans la mesure où il aura contribué à

la provoquer, en corrompant les eaux de la vie par l'adjonction d'éléments terrestres malfaisants. »

M. le professeur Guyot, de Princeton, dans un travail sur la *cosmogonie de la Bible*, cherche à faire concorder les deux livres, celui de la nature et celui de la Genèse. « S'attacher, dit-il, à une interprétation de la Bible contredite par les œuvres de Dieu, c'est refuser de voir la lumière que Dieu lui-même s'est chargé de mettre devant nos yeux. Se refuser à *priori* à admettre que cet antique document, la Genèse, puisse être d'accord avec les résultats de la science moderne, sous prétexte que son auteur ne peut avoir eu, dit-on, des connaissances de ce genre, au lieu de soumettre cette question à un examen impartial, comme quand il s'agit de faits, c'est là un procédé entièrement anti-scientifique. » C'est là s'avancer beaucoup plus que le rapporteur précédent : la Bible ne doit pas seulement s'abstenir de contredire les vérités de l'ordre naturel, on suppose qu'elle a eu l'intention de nous révéler une cosmogonie scientifique. C'est ce dernier point qui demanderait en tout premier lieu à être prouvé. Rien n'indique que l'auteur sacré ait eu les préoccupations qu'on lui prête bien gratuitement. L'auteur, c'est là l'essentiel, la seule chose qui doive nous intéresser ici, l'auteur est franchement monothéiste, et de son point de vue spiritualiste et théiste il nous dit moins comment les choses se sont passées que comment elles ont dû se passer. Les formes de langage et les divisions du temps sont nécessairement empruntées à l'usage de l'époque et ne sauraient avoir rien de scientifique ni d'objectif. M. Guyot peut avoir parfaitement raison dans sa manière de comprendre la cosmogonie, — en tout cela nous ne sommes qu'un pauvre laïque tout prêt à suivre docilement son curé, — mais nous doutons fort que l'auteur de la Genèse et ceux pour lesquels il écrivait aient eu le moindre pressentiment de toutes ces belles choses. Dites-nous qu'il n'est ni panthéiste, ni émanatiste, ni dualiste, mais de grâce, arrêtez-vous là. Quant à soutenir que les jours de la Genèse sont des périodes géologiques, que la terre est non pas ce que nous entendons par là, mais bien la matière cosmique primitive, dont Dieu

allait faire les cieux et la terre ; que les eaux sont une atmosphère fluide et gazeuse ; que le soir fut l'époque antérieure, sombre et chaotique, et le matin, le glorieux éclat de cette masse lumineuse, nous devons protester au nom du respect dû à toute exégèse historique, la seule admissible, la seule qui puisse mettre sur la voie de la vérité. Je ne sais trop si l'auteur de la Genèse se serait compris lui-même en attachant ce sens, censé profond, à ces expressions simples et familières ; mais nous savons bien une chose, c'est que ses contemporains n'y auraient rien compris. Cela nous suffit pour penser qu'il a dû être entièrement étranger aux préoccupations qu'on lui prête. En tout ceci nous ne raisonnons pas *à priori* ; nous maintenons comme seule admissible, comme seule dans la ligne de l'écrivain sacré, la signification que tout lecteur religieux attribue au récit, sans savoir plus de cosmogonie qu'on n'en savait quand le premier chapitre de la Genèse fut écrit. Eh ! que notre grand Pascal, qui ne fut pas un érudit, se montre à la fois plus hardi et plus sobre ! Devançant son siècle en cela comme en beaucoup d'autres choses, il se borne à dire : « Si Adam n'eût point péché et que Jésus-Christ ne fût point venu, il n'y eût eu qu'une seule alliance, qu'un seul âge des hommes ; et la création eût été représentée comme faite en un seul temps. » (*Pensées*, 2^e vol., pag. 283.) Voilà l'opinion de l'homme spirituel qui juge de toutes choses : il prend uniquement le côté religieux des questions et laisse à la science ce qui appartient à la science. Ne l'oublions pas, on ne réussira jamais à établir un accord prématuré entre le livre de Dieu et ses œuvres en faisant violence à l'une ou à l'autre des données du problème. La seule manière de hâter la solution de ces questions, c'est de demeurer toujours parfaitement simple et vrai, au risque de savoir ignorer et attendre. Sans nul doute, la Parole de Dieu et ses œuvres ne sauraient qu'être d'accord. Mais rien ne prouve que Dieu nous ait fait dans la Bible des révélations sur les sciences naturelles ou la cosmogonie et cela dans un langage incompréhensible aux contemporains, vrai grimoire que l'exégèse ecclésiastique des divers siècles aurait pour mission de solliciter en tous sens,

pour mettre le texte sacré d'accord avec les derniers résultats obtenus par les savants.

Le même esprit de progrès et de largeur chrétienne se retrouve dans la manière dont il a été parlé des rapports du protestantisme et du catholicisme. Chose fort rare, les catholiques de New-York n'ont pas été mécontents de l'Alliance ; ils ont avoué qu'on s'était donné de la peine pour les comprendre et pour leur rendre justice. Tous les travaux sur ce point sont loin cependant d'avoir la même valeur. Par une étrange inadvertance, faute d'être remonté jusqu'aux sources, l'évêque du Kentucky, le révérend docteur George-David Cummins, le fondateur de la nouvelle église épiscopale, en croyant établir un contraste entre la doctrine protestante et la doctrine catholique sur la justification, s'est laissé aller à prendre pour la doctrine officielle de l'orthodoxie les idées assez extérieures qui ont cours dans les rangs de l'évangélisme anglais. Il ignore le point de vue profondément religieux et mystique de la dogmatique réformée, pour mettre en présence des erreurs romaines un point de vue superficiel et exclusivement juridique qui est résultat des exagérations du dogme luthérien.

Le travail du docteur George-P. Fisher, professeur au collège de Yale, à New-Haven, Connecticut, sur le *protestantisme, le romanisme et la civilisation moderne*, fait déjà pénétrer plus avant dans l'esprit des deux systèmes. Mais le morceau vraiment original et instructif, c'est le rapport du docteur Storrs, de Brooklyn, sous ce titre : *Les appels que le catholicisme adresse aux hommes éclairés, dans les rangs du protestantisme*. C'est là vraiment un travail faisant honneur aux conférences de New-York. On voit que l'auteur s'est donné la peine d'étudier ce dont il parle. On ne trouve dans ce travail rien qui rappelle, même de loin, ce cri *no popery!* qu'on entend pousser en terre anglaise avec plus de vigueur et de passion que d'intelligence et de discernement. Cette étude est d'autant plus remarquable qu'elle est due à la plume d'un homme qui n'a d'affinité d'aucun genre avec le catholicisme. M. Storrs appartient à la branche la plus avancée du congrégationalisme, c'est-à-dire à la moins hiérarchique, à la plus ra-

dicale, à la moins formaliste de toutes les dénominations protestantes. Le rapporteur a demandé à ses auditeurs de ne pas considérer le papisme tel qu'ils le voient de leur point de vue protestant, mais tel qu'il apparaît du dedans aux âmes pieuses, aux prosélytes qui ont été gagnés par son charme irrésistible. Pour se rendre compte de l'attrait que le catholicisme exerce sur certains esprits, il ne faut pas le regarder uniquement par ses côtés sombres et stériles comme on le fait trop souvent. Nous devons nous dire, nous devons sentir qu'il y a des aspects du romanisme qui lui donnent, aux yeux de ceux qui le contemplent avec admiration, une beauté, une sérénité dépassant les plus belles visions des poètes, tandis qu'il offre le caractère solide, imposant du seul et unique temple de Dieu.

Naturellement la démonstration d'une pareille thèse puise sa force dans les détails ; on ne peut en donner une juste idée par un résumé aussi écourté. Le romanisme se présente avec le prestige d'une autorité toujours présente dans laquelle l'Esprit de Dieu réside et se révèle ; il offre une théologie solide, logique, satisfaisante ; il prétend placer le monde spirituel plus clairement à notre portée, et nous mettre avec lui dans des relations plus intimes ; il affirme procurer une certitude de salut plus ferme que dans tout autre système ; il se charge d'opérer la seule vraie sanctification de l'esprit et de la vie ; il peut en appeler à une histoire longue et vénérable ; il accueille les beaux-arts et sait s'en servir à ses fins ; il promet de reconstituer la société et de posséder, de régénérer un jour le monde entier. Ces traits caractéristiques se résument dans un seul, la prétention d'être ici-bas la représentation exclusive et parfaitement adéquate du royaume des cieux. Tout cela est faux ; ces prétentions sont monstrueuses, ces prétendus avantages sont fictifs ; les faits de l'histoire ne cessent de donner les plus éclatants démentis à ce romanisme idéalisé. Mais qu'importe ? Il ne s'agit pas d'examiner si ces prétentions sont vraies ou fausses. Il est hors de doute que bien des personnes éprouvent le besoin de les croire vraies, et voilà pourquoi elles vont, sans y regarder de trop près, demander au catholicisme de satisfaire des aspirations

dont on ne se préoccupe nullement soi-même de constater la légitimité. C'est parce qu'il est profondément humain au sens empirique, représenté par notre condition naturelle depuis le péché, que le catholicisme exerce une fascination irrésistible sur les hommes qui n'y regardent pas de trop près ; ils considèrent comme le sublime du genre de demeurer éternellement mineurs en religion, alors qu'il faudrait travailler sans cesse à atteindre une majorité virile et saine, à travers des luttes et des épreuves renaissant sans cesse. Or, on peut le dire sans crainte, ce sont bien les quatre-vingt-dix-neuf centièmes de l'humanité au moins qui se contentent ainsi à bon marché et qui semblent avoir contracté ce pli ineffaçable. Voilà pourquoi le catholicisme ne périra jamais ; il sait trop bien tromper les besoins légitimes de l'humanité et en exploiter les mauvais instincts pour que les sectateurs lui fassent jamais défaut. Le catholicisme mourir ? Mais ne le voyez-vous pas renaître constamment, journellement dans le sein même des écoles protestantes qui s'imaginent lui être particulièrement hostiles ? N'est-ce pas du catholicisme ce besoin excessif d'autorité extérieure qui cherche sa satisfaction dans la Bible entendue légalement, et, suivant les tendances et les églises, dans l'objectivité de la doctrine, des sacrements, de la hiérarchie et des traditions ? Les formes avortées du catholicisme pullulent dans la chrétienté. Ils sont rares dans tous les temps, dans tous les pays, dans toutes les églises ceux qui sont de force à se passer de ces dieux qui *marchent devant nous*, que tout cœur humain, comme Israël dans le désert, veut avoir sous la main à ses jours et à ses heures, et que Rome se charge d'accommoder au goût de chacun. Si les germes de catholicisme abondamment répandus de toutes parts, depuis le protestant puritain, jusqu'au libre penseur ou à l'athée, en passant par le ritualiste fanatique et rusé levaient et n'étaient pas empêchés d'arriver à leur complet développement par le manque de logique, l'usage, la tradition, mille influences heureuses ou fâcheuses, Rome reverrait les plus beaux jours, l'unité religieuse serait rétablie à tout jamais. Le moment serait venu d'en finir une bonne fois pour toutes avec cette poignée d'esprits inquiets,

difficultueux, exigeants, contre nature ; l'heure serait venue de se débarrasser de ces idéalistes, disons mieux, de ces spiritualistes chrétiens, si, en dépit de tous les charmes du formalisme, des attraits de la tradition, des bûchers de l'inquisition, des défaillances des faibles, des trahisons des habiles, le christianisme n'était condamné à en susciter de nouveaux, sous peine de s'abîmer lui-même et notre civilisation avec lui, dans un fétichisme digne de l'Empire du milieu et des rives du Gange.

IV

La richesse, la variété de certains rapports dans les réunions de l'Alliance à New-York a rendu les lacunes de quelques autres plus sensibles et plus regrettables. Chose étrange ! le sujet qui a été le plus en souffrance, c'est la question de la liberté religieuse. Il n'y a rien en cela toutefois qui ne soit parfaitement dans la nature des choses. Lorsqu'on jouit à souhait de tous les avantages que confère la fortune, on ne soupçonne pas que de petits bourgeois aient souvent beaucoup de peine à se procurer le plus strict nécessaire. Ensuite, derrière chaque homme religieux anglais, vous êtes presque sûr de découvrir un israélite ; c'est décidément dans le terrain théocratique que l'évangélisme britannique plonge ses racines d'une façon ou d'une autre. Ainsi, dans un rapport sur *l'église et la nation*, un pasteur de Londres, M. W.-H. Fremantle, a cru le moment très opportun pour faire briller à nos yeux les magnifiques perspectives de l'avenir, alors que le monde entier étant converti, chaque nation sera devenue tout simplement une branche de l'église chrétienne. On veut bien nous concéder que la réalisation de cet idéal n'est pas précisément à la porte ; nous marcherions toutefois à sa rencontre d'un pied assez allègre. Il est bien vrai que dans plus d'un pays on se révolte non pas seulement contre la théologie du passé, mais contre toute théologie en général. En revanche, « ce n'est que fort rarement qu'on rencontre le scepticisme moral. Bien des gens qui ne peuvent accepter les doctrines chrétiennes n'en règlent pas moins leur vie par un principe fondamental du christianisme,

le renoncement à soi-même. » Ce brave pasteur de Londres avait-il donc besoin de regarder en dehors de son île pour nous faire grâce de pareille idylle ? Un signe qui permettrait également d'entrevoir l'aurore des jours millénaires ce serait l'affaiblissement de l'esprit sectaire, se disposant à laisser le terrain libre pour la formation d'une seule église chrétienne. Tout cela n'empêche pas M. Fremantle de mettre ci et là la main sur tel fait vrai, dût-il aller à l'encontre de sa thèse. « On tend toujours plus, dit-il, à voir dans le christianisme non pas un système, un ensemble d'opinions, mais une vie. Ce n'est pas à dire que le dogme doive être abandonné et qu'il importe peu de savoir ce qu'un homme pense sur Dieu et sur Christ, sur le péché et sur le salut ; seulement toutes ces doctrines sur ce point-là doivent être mises en rapport avec le principe central de la vie et de l'amour. L'assertion la plus importante sur Dieu n'est pas celle qui concerne son mode d'existence, mais celle qui porte sur son essence qui est amour. L'assertion fondamentale sur Christ comme fils de Dieu n'est pas celle qui porte sur ses relations métaphysiques, mais celle qui déclare qu'il est l'image fidèle, l'exposant de l'amour divin. Le péché n'est plus alors considéré abstraitement comme un crime, mais comme égoïsme, le salut ne consiste plus à échapper à la condamnation, mais à vivre d'une vie d'amour. »

De ces prémisses l'auteur conclut que la religion devra occuper une place toujours plus grande dans les cérémonies publiques. Disciple de Rothe sur ce point, il rêve d'une fusion de l'état et de l'église dans une nation se gouvernant démocratiquement. Que parle-t-on d'alliance entre l'église et l'état ? ce rêve de la spéculation ne suppose-t-il pas deux choses indépendantes et distinctes ? c'est bel et bien absorption qu'il faut dire, fusion pleine et entière. Ne nous parlez pas des sectes. « Ce qui assure la liberté de tout le monde, c'est une église gouvernementale démocratiquement organisée. Rien sur la terre n'est une image plus fidèle de cette Jérusalem qui est la mère de nous tous. » C'est à faire pâmer d'aise les évêques séculiers de Genève et de Neuchâtel. Ils n'ont pas eu à se mettre en grands frais pour se voir dignement représentés aux

réunions de New-York. Ne vous récriez pas, car M. Fremantle va vous prouver que l'autorité de droit divin du gouvernement est plus expressément enseignée dans la Bible que celle du pasteur. Dans un pays chrétien la vraie discipline ecclésiastique c'est celle qui est exercée par le magistrat. Pourquoi appellerait-on églises exclusivement les réunions pour le culte public? Les magistrats réunis en cours de justice ne forment-ils pas tout aussi bien une église? Conclusion: bien loin de se prononcer contre les églises d'état, la conférence de New-York doit employer toute son influence à les faire réformer dans la bonne direction qui est celle que le rapporteur vient d'indiquer. Nous ferons grâce à nos lecteurs des réformes proposées pour l'église anglicane, elles reposent sur la base du suffrage universel de tous les Anglais sans garantie religieuse. On sait assez comme la recette agit sur le continent. Et voilà en l'an de grâce 1873 ce qu'il peut entrer d'idées confuses dans la tête de ces évangéliques anglais qui passent trop facilement pour être le sel de la terre! Décidément le zèle et les meilleures intentions ne sauraient suffire; la connaissance des choses dont on prétend parler n'est jamais hors de saison. Il faudrait bien qu'on finît par ranger le bon sens parmi les vertus chrétiennes; alors peut-être les chrétiens s'efforceraient d'en avoir.

Nous n'avons pas encore vu le plus beau de l'affaire. A quoi servirait une église d'état sans la base indispensable, l'état chrétien? En conséquence il a été demandé que la loi de Moïse, le Décalogue, fût reconnue comme le code des états chrétiens. Il est à peine nécessaire d'ajouter que cette thèse a été encore mise en avant par un sujet de la reine Victoria. Un Anglais bien authentique, c'est là son fort et son faible, ne doute de rien. Il serait très possible que plus d'un brave anglican eût hardiment bravé les tempêtes de l'Atlantique dans le ferme espoir qu'il pourrait donner un bon coup d'épaule pour contribuer à rétablir la théocratie dans les Etats-Unis.

Et, coïncidence des plus heureuses, il existe en Amérique même, depuis quelques années, un parti de revenants qui agit dans la même direction. S'apercevant un peu tard que la constitution américaine ne reconnaît pas la vérité du christia-

nisme, ce parti s'agit pour obtenir du congrès un amendement à la constitution qui proclamerait les Etats-Unis une nation chrétienne. Jusqu'à présent ce mouvement n'a pas été pris au sérieux ; rien n'indique qu'il doive l'être à l'avenir. Usant cependant de tolérance, le bureau de l'Alliance n'a pas voulu refuser aux représentants de cette tendance le privilège, qu'ils n'avaient jamais eu, de soutenir leur théorie devant une nombreuse assemblée. Cette séance a donc été du petit nombre de celles dans lesquelles il y a eu discussion après la lecture des rapports. Reproduire tout ce qu'il s'est débité d'excentricités quant à l'obligation pour l'état de légiférer sur les sujets de morale, serait vraiment fastidieux. Disons seulement qu'on a été jusqu'à demander que l'état punit le blasphème. C'était à se croire dans un tout autre monde, dans les salons de M. de Maistre, en pleine chambre introuvable sous la Restauration, alors qu'on discutait la loi du sacrilège. Les novateurs ont eu un incontestable succès de fou rire. Cette séance a été de toutes la plus gaie.

Un homme grave, ancien président du collège de Yale, à New-Haven, et président des séances publiques de l'Alliance, le Rév. docteur Woolsey, dans un travail sur *les rapports de la constitution et du gouvernement des Etats-Unis avec la religion*, avait déjà fait bonne justice de ces innocentes excentricités. La constitution générale (fédérale) des Etats-Unis ignore entièrement la religion. Le congrès ne peut ni l'interdire, ni l'établir. Toute loi qui porterait sur des questions religieuses serait de fait inconstitutionnelle.

Quoique la constitution ignore la religion, le gouvernement ne peut s'empêcher d'entrer en contact avec elle sur quelques points. Il y a des chapelains pour l'armée de terre et pour la marine, dans les écoles militaires et au congrès. Le dimanche est un jour férié pour la législature et pour les divers services publics, bien qu'il puisse en être autrement dans des cas de nécessité. Les tribunaux connaissent des litiges à propos d'objets religieux ou de bienfaisance. Le pouvoir judiciaire doit intervenir ici non parce que ces contrats sont religieux, mais simplement parce que ce sont des contrats comme tous les au-

tres. C'est en vertu de ce principe qu'un tribunal peut contraindre la société civile qui administre les biens d'une église à remplir les obligations financières contractées envers le pasteur et envers toute autre personne. Enfin, par une loi de 1862, la confédération interdit aux sociétés de main-morte, religieuses ou non, dans les territoires non encore organisés en états, le droit de posséder au delà de 50 000 dollars en immeubles. « Ainsi, conclut le rapporteur, la constitution des Etats-Unis n'a absolument rien à démêler avec la religion. Le peuple pourrait être mahométan sous la même constitution, que de tels écarts du principe général qui consiste à ignorer absolument toute foi religieuse particulière seraient également possibles. »

La constitution fédérale n'a toutefois porté aucune atteinte aux droits des états particuliers qui, s'ils le trouvent bon, peuvent légiférer en matières religieuses. Le Mexique, avec une église officielle et un clergé privilégié, pourrait demander son admission dans l'Union sans que le congrès eût le droit de la refuser de ce chef. La confédération n'aurait à intervenir qu'en cas de conflit entre états par suite de l'application des lois religieuses. Les Etats américains qui tous, — sauf celui de Rhode-Island où la liberté religieuse la plus absolue fut dès le début admise en théorie et en pratique, — débutèrent par la théocratie et l'intolérance, ont aboli les églises officielles. Pour retourner aux vieux errements il faudrait une révolution sociale et politique. « Le sentiment général du pays, dit M. Woolsey, depuis deux générations, est que la vraie notion du gouvernement parmi nous implique l'entière et absolue séparation de l'église et de l'état : la complète liberté, l'égalité parfaite de toutes les communions chrétiennes, qui plus est de tous les religionistes, que leurs vues soient ou non en accord avec la Bible ; la liberté de quiconque veut propager une doctrine quelle qu'elle soit ; et l'inconvenance, l'injustice qu'il y aurait à empêcher quelqu'un de publier ses opinions sur des sujets de religion, de morale, de politique, aussi longtemps qu'en le faisant on ne porte pas atteinte à des droits privés. Bien des gens se demandent si nous sommes assez religieux, assez mo-

raux, assez solides, pour supporter notre prospérité et notre liberté. Mais il est probable que, du moins parmi les protestants, il ne se trouverait pas un seul individu s'imaginant qu'il pût être question de nous sauver en renonçant à ces convictions, particulièrement à celles qui concernent la liberté et l'égalité religieuses. » Ce n'est pas sans peine et sans de grandes appréhensions que les Américains, poursuit le rapporteur, en sont venus là, mais les plus craintifs n'ont pas tardé à confesser que la religion avait beaucoup gagné au nouveau régime. « La rivalité entre les sectes, le développement de l'esprit sectaire, le prosélytisme, les empiètements dans le champ d'autrui, la faiblesse des églises nouvelles dans des pays à peine colonisés, par suite du trop grand nombre de sectes, la raideur et l'étroitesse résultant de la rivalité religieuse, voilà des inconvénients certes bien grands du système, mais ils ne peuvent être comparés à l'impuissance, à la mort qui menacent les églises d'état exclusives. » Dans les états particuliers aussi, les cours de justice tiennent la main à l'exécution des contrats civils faits à l'occasion de matières religieuses.

Ce mode de vivre, en vertu duquel la liberté absolue est considérée comme le plus salubre des régimes pour l'église et pour l'état, fait-il de l'Amérique un pays non chrétien ? Le pays n'est pas plus irréligieux, répond le rapporteur, qu'une académie des sciences sans confession de foi, ou qu'une maison de commerce qui ne fait pas réciter tous les matins des prières dans ses bureaux.

« Le pays, dit M. Woolsey, peut être appelé chrétien dans ce sens que la grande majorité du peuple croit en Jésus-Christ et en l'Evangile, que l'influence du christianisme est universelle, que notre civilisation, notre culture intellectuelle reposent sur ce fondement et que, dans l'opinion de presque tous les chrétiens, les institutions sont réglées de façon à permettre d'espérer que nous pourrions propager notre foi et notre morale et les transmettre à la postérité.... Mais il n'en demeure pas moins certain que sous aucun rapport on ne peut dire que le christianisme soit la loi du pays.... *Tous les Américains deviendraient mahométans ou mormons, qu'il n'y aurait rien à chan-*

ger aux lois du pays, excepté pour ce qui concerne le mariage et la division des propriétés. »

On imaginerait difficilement un contraste plus frappant que celui qui règne entre la grande république et la France, jadis le plus beau royaume du monde après celui du ciel. Qu'il s'agisse de leurs institutions, de leur esprit, de leurs qualités ou de leurs travers, vous pouvez être certain que les deux pays occupent les deux pôles opposés. Il n'en est pas autrement pour ce qui tient à la liberté religieuse. La France se livrant à l'exportation de l'article, sans se demander s'il lui en restera assez pour ses besoins journaliers, irait volontiers rétablir le pouvoir temporel du pape, indispensable à la liberté de je ne sais combien de millions de catholiques. Les Américains plus pratiques, moins généreux, ou peut-être un peu dédaigneux, ne semblent pas dévorés du besoin d'implanter, chez des peuples qui ne leur en paraissent sans doute pas dignes, les institutions dont ils jouissent chez eux. C'est évidemment ce qui résulte de l'étrange attitude prise par l'opinion publique américaine à l'égard du grand conflit qui a éclaté en Allemagne entre l'empire et le catholicisme. Du point de vue américain rien n'aurait été plus aisé que de prévenir l'antagonisme. Bismarck n'aurait eu qu'à dire aux catholiques : autrefois, vous n'étiez pas infallibles, vous l'êtes devenus depuis peu ; cela vous regarde seuls, mais, nouveaux faits, nouveaux conseils ; nos rapports ne sauraient être les mêmes que par le passé ; vous avez trouvé bon de changer, c'est mon droit, mon devoir même de changer aussi ; voici le nouvel arrangement que je vous propose ; j'espère qu'il vous agréera parfaitement, sans cela nous serons obligés de faire ménage à part ; je reprendrai mes concessions financières, ou autres, en vous laissant en retour votre pleine et entière liberté, sous le régime du droit commun. Voilà, semble-t-il, ce que les Américains auraient dû crier sur les toits, répéter sur tous les tons ; c'était une occasion unique de montrer la supériorité des principes de la grande république en ces matières et d'intervenir ainsi d'une manière aussi fructueuse que légitime dans ce conflit européen. Eh bien, à notre connaissance, pas un seul organe de

l'opinion publique n'a tenu ce langage que l'esprit, les traditions de l'Amérique, à défaut du bon sens, devaient mettre dans la bouche de chacun. C'est aux Etats-Unis que la politique religieuse du puissant chancelier compte ses plus chaleureux admirateurs. A peine trouverez-vous quelques personnes faisant leurs réserves et disant que toutes ces mesures pourraient bien n'aboutir à rien. Mais ces vues-là, on les énonce sous le manteau de la cheminée ; on se garderait bien de braver l'opinion publique en les publiant dans les journaux. L'hiver dernier quand il a été question de témoigner, disait-on, les sympathies de l'Angleterre pour la politique religieuse de Bismarck, on a vu figurer au premier rang, dans ce *meeting* dont le fiasco est connu, un publiciste américain, homme d'esprit et de cœur qui autrefois, mieux inspiré, avait été des premiers à s'opposer courageusement à l'invasion de l'esclavage.

Malgré tout le prestige que peuvent avoir sur les foules la gloire militaire et le succès, cet engouement, bien loin de s'excuser, ne se comprend même pas. On croit sans doute qu'il s'agit des intérêts du protestantisme, en lutte avec son grand adversaire la curie romaine. Mais que peut-il y avoir de commun entre ce protestantisme américain, protecteur de toutes les libertés, ce protestantisme de l'avenir, et cette théocratie protestante allemande dont M. de Bismarck est à la fois le protégé et le champion ? L'un conduit à l'émancipation des peuples

* Rien ne montre mieux, au point de vue pratique et des *pratiques*, la différence entre le protestantisme allemand et le protestantisme américain que le fait suivant : Berlin n'a que 100 000 habitants de moins que New-York, et cependant la métropole américaine possède 470 lieux de culte, tandis que la capitale de l'empire allemand n'en a que 60. Voilà de quoi éclairer l'enthousiasme américain qui se laisse un peu trop aller à voir dans le nouvel empire un champion du protestantisme. Il est évident qu'à Berlin et à New-York on n'attache pas précisément le même sens aux mêmes mots. — M. le Dr Krummacher a remarqué ce grand contraste entre les deux métropoles ; ajoutons que Berlin est peut-être la ville du monde la moins bien pourvue d'églises et de chapelles. Le nombre des candidats pour le service de l'église, de l'école et des missions intérieures, a diminué d'une façon alarmante. Le réveil qu'on espérait n'a pas eu lieu ; on compte sur la peur du socialisme pour le provoquer. (Pag. 82.)

ples, des églises et des idées, l'autre fait tout ce qui est en son pouvoir pour nous ramener à l'inquisition et aux guerres de religion. La docte Allemagne impériale, ressuscitant une vieille querelle du moyen âge aux applaudissements de la république américaine, voilà certes un trait qui manquait à la physionomie déjà assez bizarre de notre XIX^e siècle ! Que le tout-puissant chancelier, ne doutant de rien dans l'enivrement de son triomphe et en cela aussi marchant sur les traces de Napoléon I^{er}, s' imagine pouvoir se fabriquer une bonne petite église catholique, bien anodine, réconciliée avec le siècle, et cela après la proclamation de l'infailibilité et le syllabus, c'est déjà assez difficile à comprendre. Mais que les Américains, oubliant leurs principes, leurs mœurs, toutes leurs tendances, se mettent à applaudir à de pareils projets, s'imaginant qu'il y va de l'honneur du protestantisme, c'est vraiment trop fort. La jeune république, il est vrai, ne célébrera son premier centenaire que dans deux ou trois ans, mais par le temps qui court c'est déjà trop tard pour se livrer à de pareils enfantillages.

Il va sans dire que les assemblées de l'Alliance se sont ressenties de ces bizarres dispositions du public américain à exalter les hauts faits de la théocratie allemande. Déjà avant les réunions, un des secrétaires du comité, voyageant en Europe pour réchauffer le zèle des délégués, avait pris sur lui d'aller faire un bout de cour à Sa Majesté l'empereur d'Allemagne. Votre frère, lui aurait-il dit, a fort bien reçu l'Alliance en son château de Potsdam en 1857, cette société va se réunir à New-York, n'auriez-vous rien à nous faire dire ? Le moyen de résister à de pareilles suggestions ! L'heureux secrétaire a eu ce qu'il voulait, un message à porter à New-York de la part du très puissant monarque qui n'épargne pas ses vœux et sa sympathie. Naturellement le même secrétaire n'a pas manqué de rendre compte de son entrevue dans la séance consacrée à l'Allemagne. Ce n'est pas tout : l'empereur paraît avoir la mémoire excellente et la main des plus heureuses. Voilà-t-il pas, coïncidence des plus charmantes ! qu'il arrive un télégramme de Berlin, au moment même où on lit le rapport sur l'Allemagne ! Il va sans dire qu'il émane de Sa Majesté. Aussi le

même secrétaire interrompt-il la lecture du rapport pour annoncer l'événement à l'assemblée. Et celle-ci de s'émouvoir et de s'émerveiller, avide de savoir ce que pouvait contenir le précieux message. Le fameux pli est donc décacheté avec émotion. Mais hélas ! Vanité des choses humaines : on s'était trop hâté d'exalter la prose du télégramme ; il venait bien de Berlin, mais il contenait moins que rien, quelques mots inintelligibles. La confusion a été générale, chacun a cru à une mystification. Tout ce que le bureau des télégraphes de New-York, dûment interrogé, a pu faire, c'est de certifier que la dite dépêche venait bien de Prusse et non de quelques mauvais plaisants de New-York, comme on pouvait le croire. Le mystère paraît être resté jusqu'à aujourd'hui enveloppé dans une profonde obscurité ; en effet on ne retrouve pas trace dans le rapport écrit de cette dépêche cabalistique dont le chiffre aura probablement été perdu sans retour ¹.

Peut-être serez vous curieux de savoir la contenance que faisaient les Français qui avaient quelques raisons de ne pas trouver le monarque allemand tout aussi vénérable qu'on le répétait autour d'eux ? Leur patience était mise à une épreuve d'autant plus rude qu'un correspondant américain de Berlin avait exalté cette intervention de l'empereur Guillaume comme un grand événement inaugurant l'alliance du potentat avec les chrétiens réunis en Amérique. Aujourd'hui encore, on peut lire dans le rapport imprimé que ces salutations de l'empereur Guillaume « font honneur à son caractère personnel, qu'elles sont d'un grand poids par suite de sa position officielle comme le royal patron du protestantisme évangélique sur le continent européen.... » Il va sans dire qu'un si haut personnage ne saurait manquer d'être pieux : aussi le rapporteur sur l'état religieux de l'Allemagne a-t-il découvert des preuves de la dévotion de l'empereur jusque dans les télégrammes qu'il envoyait pendant

¹ Voici cette fameuse dépêche venant de Berlin et datée toutefois de Dresde : *Dresden, the jewel of price is with you*. C'est à ne pas oser hasarder une traduction. Aussi le journal *la Tribune*, moniteur de l'Alliance, ajoutez-il : « Voilà le message dans son exactitude ; il a évidemment mystifié bien du monde. »

la guerre à la reine Augusta. Cette piété de leur prince tient beaucoup à cœur aux Allemands ; ils y reviennent sans cesse comme s'ils avaient le sentiment qu'elle n'est pas précisément facile à prouver. En effet Hengstenberg, qui s'y connaissait, appelait tout simplement le prince impérial, aujourd'hui empereur, franc-maçon et autre chose encore. En 1848 on disait ordinairement de lui à Berlin, dans le monde théologique, que quand il serait roi il ferait la guerre et transformerait les églises en casernes. Si la seconde partie de la prophétie ne s'est pas accomplie, ce serait donc en vue de mieux assurer la réalisation de la première. Le monarque aurait eu son chemin de Damas. Il est seulement dommage que cette route passe d'abord par Sadowa et par Sedan. Cet étrange mélange de la politique et de la religion nous rappelle un mot d'un homme d'esprit qui caractérise fort bien cette théocratie éminemment utilitaire : « Quand on voit les Prussiens prier, chacun doit se garer, car on peut être sûr qu'ils vont faire quelque mauvais coup. » Il serait donc grand temps d'en finir avec ce caractère religieux et de la politique prussienne et du monarque qui la dirige. A force de revenir sur ce sujet favori, les hommes d'église allemands risqueraient de faire suspecter leur propre piété plutôt que d'établir leur thèse.

Il va de soi que l'Alliance évangélique réunie à New-York ne pouvait avoir rien à dire sur la politique de la gracieuse Majesté qui lui envoyait de si aimables salutations. Dès sa formation, l'Alliance évangélique a cru qu'il entrerait dans sa mission d'agir en faveur de la liberté religieuse partout où elle serait méconnue. Elle est donc intervenue, par lettre ou par délégation personnelle, en Italie, en Espagne, en Turquie, en Perse, en Russie, en Suisse : elle a plaidé la cause des baptistes en Allemagne et étendu ses sympathies jusqu'aux chrétiens opprimés du sud de l'Afrique. Siégeant dans le Nouveau monde, cette terre classique de la liberté, l'Alliance n'a pas eu le moindre mot de sympathie pour les catholiques de l'Allemagne. Et cependant, tout ultramontains qu'ils sont, en donnant le spectacle salubre de gens qui savent souffrir pour leurs convictions, erronées tant que vous voudrez, ne font-ils pas plus

d'honneur à la cause du christianisme et de l'humanité que bien des protestants dont on est obligé d'admirer la prestesse avec laquelle ils réussissent à éluder le devoir de mettre leur conduite d'accord avec leur profession ? Tel est jusqu'à présent le fruit le plus authentique de l'alliance de l'empereur d'Allemagne avec les chrétiens du monde entier représentés à New-York. Si nous avons bonne mémoire, dès la fondation de l'Alliance évangélique, M. Agénor de Gasparin refusa de s'y associer, prévoyant qu'on pourrait aboutir à quelque chose comme la ligue des princes protestants des guerres de religion. Il est regrettable que sa voix autorisée en ces matières ne soit plus là pour avertir les hommes qui, sans s'en douter, se laissent entraîner sur cette pente glissante.

Une voix cependant a troublé le parfait accord qui paraissait régner aux assemblées de New-York. Il s'est trouvé un homme assez insensible aux charmes de la brillante hospitalité américaine pour ne pas se croire obligé de lui sacrifier les principes américains. Sous ce titre : *l'Alliance évangélique et l'empereur d'Allemagne*, un grand journal américain et un journal français de New-York ont publié une lettre dont nous extrayons ce qui suit. « Sans doute les besoins de l'église exigent que les chrétiens de tous les pays et de toutes les confessions se rapprochent les uns des autres pour une guerre en commun contre l'incrédulité et la superstition de notre époque. Il reste à savoir si ce combat demeurera exclusivement spirituel, ou si en plaçant un monarque à leur tête, les protestants entendent se préparer pour une lutte à main armée. Les Allemands sont seuls compétents pour décider s'il leur convient de renouveler la guerre de Trente ans sur une grande échelle, mais je suis bien certain de ne pas me compromettre en déclarant que parmi les protestants de langue française, on trouverait peu de personnes pour se joindre à une sainte ligue ayant à sa tête l'empereur Guillaume avec son cortège inséparable de canons Krupp et de fusils à aiguille.

» Si nous déplorons les intrigues des ultramontains cherchant à restaurer la monarchie en France pour mettre ce pays à la tête d'une croisade destinée à rétablir le pouvoir temporel

du pape, nous condamnons encore plus fortement toute prétention de l'empire allemand à représenter les intérêts évangéliques.

» Eh quoi ! ce monstrueux mariage se serait consommé à New-York, sur cette terre classique de la séparation de l'église et de l'état ? Les Etats-Unis auraient tenu sur les fonts baptismaux ce nouveau né, la sainte ligue protestante, ayant Guillaume pour père et l'*Alliance évangélique* pour mère ? En quittant nos familles il y a quelques semaines, pour affronter les périls de l'Atlantique, nous nous attendions sans contredit à voir bien des choses nouvelles en Amérique, mais notre attente a été dépassée : jamais nous n'aurions pu supposer que nous allions prêter notre concours à la résurrection d'une théocratie protestante sur une vaste échelle.

» Jusqu'à preuve du contraire, nous nous permettrons de croire que l'*Alliance évangélique* n'est nullement responsable des belles choses qu'on met sur son compte. Le fait qu'un secrétaire de l'*Alliance* s'est chargé de solliciter et de porter les salutations de l'empereur Guillaume ne me paraît pas suffisant pour justifier les commentaires anticipés qu'un correspondant de Berlin (*New-York Observer*, septembre) a cru devoir donner de cet événement.

» S'il en était autrement, je protesterais de la manière la plus énergique en mon nom, au nom de mon ami M. de Pressensé et de tous les chrétiens évangéliques des pays de langue française. Je crois connaître assez l'histoire de votre pays et les idées régnantes parmi vous sur ces matières pour être en état de déclarer que votre public partagerait notre opinion, Non, il ne sera pas dit que sur la terre de la libre Amérique on ait pu songer un seul instant à établir une espèce de ligue protestante ayant à sa tête l'empereur Guillaume.

» Jusqu'à présent, l'*Alliance évangélique* s'est bornée à présenter d'humbles représentations aux gouvernements (Russie, etc.) qui ne faisaient pas respecter la liberté religieuse. Il est regrettable qu'à New-York on n'ait pas persévéré dans cette voie excellente. Puisque l'empereur Guillaume croyait devoir envoyer ses salutations à l'*Alliance*, celle-ci avait une bonne oc-

casion de lui rendre politesse pour politesse. Quant à moi, si le règlement des séances l'avait autorisé et s'il avait été permis de discuter le jour où on a communiqué à la réunion de l'*Alliance* les salutations de l'empereur d'Allemagne, j'aurais proposé d'y répondre par la résolution suivante : « Pour la plus grande gloire du protestantisme qui doit toujours représenter la cause de la liberté civile, religieuse et politique, en vue d'éviter les horreurs d'une guerre religieuse qui menace d'ensanglanter l'Europe, dans ce siècle d'incrédulité, Sa Majesté Guillaume le victorieux, roi de Prusse et empereur d'Allemagne, est respectueusement invité à considérer s'il ne conviendrait pas que, dans ses rapports avec les diverses églises, sectes ou partis, son gouvernement voulût bien s'abstenir d'intervenir dans les affaires intérieures des diverses dénominations et se borner à réprimer non la simple manifestation des doctrines politiques, religieuses ou morales, mais exclusivement des actes contraires au droit commun et cela conformément aux principes de cette liberté religieuse qui, malgré les différences dogmatiques et ecclésiastiques, assure dans la république des Etats-Unis la paix confessionnelle et la tranquillité publique... »

Cette communication ne paraît pas avoir été du goût de tout le monde. En vrai démocrate s'inclinant devant la toute puissance de l'opinion, tel Américain l'a déclarée inopportune ; le courant général en faveur de l'*Alliance* était à son sens trop irrésistible pour qu'il pût s'élever aucune voix discordante. Bien que l'auteur eût déclaré ne pas parler en leur nom, les délégués de langue française ont, paraît-il, cru devoir protester¹ contre cette manifestation tout à fait isolée, et cela

¹ Nous lisons en effet dans l'*Indépendant* de New-York du 13 nov. 1873 : « Je crois nécessaire de déclarer que les délégués à l'*Alliance*, français et suisses m'ont exprimé leurs sincères regrets au sujet de cette protestation et m'ont hautement déclaré qu'ils la désavouaient complètement. » Le secrétaire ne dit pas expressément que *tous* les délégués français et suisses ont protesté auprès de lui, ce qui nous paraît en effet peu probable. Il n'est pas non plus exact, comme on peut le voir par ce qui suit, qu'il n'y ait eu que cette note discordante provoquée par cet étrange manque de tact d'un républicain de naissance trop absorbé par ses devoirs envers l'empereur vainqueur pour songer à ménager les vaincus.

auprès du secrétaire même qui, par son intervention déplacée, avait nécessité cette note discordante au sein d'une fête chrétienne dans laquelle on aurait dû se garder avec le plus grand soin de rouvrir des plaies encore saignantes. On marche de surprise en surprise dans cet épisode. N'a-t-on pas prétendu que l'auteur de tous ces froissements était particulièrement bien qualifié pour aller chercher une tête couronnée comme trouble fête, par la circonstance que, républicain de naissance, il a fait de la république des Etats-Unis sa seconde patrie!!

Ajoutons que tous les Américains d'origine allemande n'ont pas goûté cette manière de voir. Nous trouvons dans un journal allemand qui se publie à New-York sous le patronage de la grande *Société américaine des Traités*, une énergique protestation contre cette idée malheureuse de faire intervenir l'empereur Guillaume dans les réunions de l'*Alliance*. « N'étant pas initiés aux secrètes pensées des directeurs de l'*Alliance*, nous ne pouvons comprendre qu'il fût utile pour les réunions de l'*Alliance* d'aller solliciter le concours d'un prince temporel. Nous l'avouons ouvertement, il nous paraît tout à fait superflu d'être allé demander les sympathies de Sa Majesté l'empereur d'Allemagne..... Avec la meilleure volonté du monde il nous est impossible de comprendre que « l'approbation cordiale et les encouragements de l'empereur » pussent être d'une si haute portée et d'une telle importance pour le succès des efforts de l'*Alliance* en général et pour la réussite des réunions de New-York en particulier. Dans le royaume de Dieu et de Jésus-Christ il n'y a pas de princes. En outre la parole de Dieu nous exhorte à ne pas nous confier aux princes qui ne sont que des hommes et qui ne peuvent être d'aucun secours. L'histoire nous enseigne au contraire que toutes les fois que la cause de Dieu a été remise à la puissance et à la faveur des princes, elle en a spirituellement souffert, en dépit de la prospérité extérieure. Pourquoi l'*Alliance* attendrait-elle, ne serait-ce qu'au moindre degré, le résultat de ses efforts du concours d'un prince terrestre? Malheur à elle s'il lui arrivait de le faire! Elle montrerait par là qu'elle fait de la

chair son bras. Pour le faire, comme chacun sait, on doit s'être détourné du Seigneur par le cœur! Et ce n'est pourtant pas le cas de l'Alliance. Qu'on nous comprenne bien. Nous ne disons pas que la demande de l'approbation impériale ait été en réalité se confier en la faveur des princes, mais nous disons que la démarche en a presque l'air et qu'elle peut être facilement interprétée de cette manière. La lettre de Gastein favorise même cette interprétation. Celui qui l'a écrite insiste sur « l'approbation cordiale, » des efforts de l'Alliance par l'empereur d'Allemagne, le royal protecteur du protestantisme en Europe, » comme nous ne l'aurions jamais attendu d'un professeur de théologie américain. Pour les vrais Américains il est anti-républicain de se tourner vers les princes, de solliciter leur haute, très haute, et suprême faveur; quant au chrétien américain il voit une haute inconvenance, une faute, un péché même dans le fait d'aller réclamer les faveur des princes pour avancer l'œuvre de Christ ¹. »

Ainsi parlent les gens qui savent demeurer maîtres d'eux-mêmes au milieu des bruyants éclats d'une fête. Et il ne faut pas croire au moins que ce soit là le langage d'un démocrate allemand que ses convictions politiques ont contraint d'émigrer en Amérique. Celui qui s'exprime ainsi croit savoir « ce qui est dû à l'empereur d'Allemagne aussi bien qu'aucun enfant de la Suisse. »

On voit que les vrais spiritualistes, à quelque pays qu'ils appartiennent, réussissent sans peine à s'entendre. Quant la réconciliation entre les protestants français et les protestants allemands s'effectuera, ce sera grâce à leur intervention. Il ne faut pas l'oublier en effet, l'éloignement actuel est résulté non pas du fait que les Allemands ont été vainqueurs, mais de ce qu'ils ont oublié de triompher en chrétiens.

Il importe de remarquer ici que le pasteur allemand, M. Léopold Witte, chargé de présenter un rapport sur l'*ultramontanisme et les quatre lois prussiennes* ², ne partage pas précisé-

¹ *L'empereur d'Allemagne et l'Alliance évangélique, Deutscher Volksfreund*, New-York, 4 octobre 1873, n° 40, pag. 316.

² La première proclame le droit de l'état à exercer un contrôle suprême

ment l'enthousiasme inconsideré des Américains pour la politique religieuse de Bismarck. Il déclare expressément qu'après le concile du Vatican, la Prusse aurait dû mettre le marché à la main à la papauté et lui proposer de traiter sur de nouvelles bases. La seule circonstance atténuante qu'il plaide c'est la guerre qui, absorbant toute l'attention, fit oublier les questions religieuses. Ce n'est qu'après la victoire, dit notre auteur, que « Bismarck aurait saisi toute la portée de la nouvelle politique romaine dont antérieurement il n'aurait pas été suffisamment effrayé. » Et M. Witte ajoute l'aveu suivant qui est une condamnation expresse de toute la conduite du gouvernement prussien : « En laissant passer la bonne occasion, le gouvernement prussien s'était presque fermé la voie pour arriver à un règlement convenable des affaires ecclésiastiques. Après avoir tacitement reconnu le nouvel état de choses *pendant deux ans*, il était un peu déplacé de venir déclarer tout à coup : nous avons découvert que l'ancienne église catholique avec laquelle nous avons traité n'existe plus. A tout risque, il fallait répondre aux agressions romaines. Et cette réponse a été donnée par les quatre lois en question. »

Ici on voudrait poser une question des plus indiscrettes. Comment se fait-il qu'il ait fallu deux ans à un homme aussi intelligent que M. Bismarck pour s'apercevoir tout à coup de ce que les prétentions de Rome avaient de dangereux ? Serait-ce peut-être qu'après ses victoires et conquêtes, éprouvant le besoin de donner une assiette nouvelle à la politique de l'Alle-

sur l'éducation du clergé ; la seconde maintient le droit de l'état de surveiller la discipline exercée par l'église sur le clergé ; la troisième fixe les limites du pouvoir disciplinaire de l'église sur les laïques ; la quatrième fixe quelques règles à suivre quand on quitte l'église... L'observation de ces lois offrant des difficultés dans la pratique, il a fallu depuis édicter des ordonnances nouvelles. A mesure que le conflit s'envenimera, le gouvernement sera obligé d'aller demander de nouvelles armes au parlement, dont les dernières élections ont déjà eu lieu sur la question religieuse. Le gouvernement est fatalement condamné à ne s'arrêter dans cette voie que quand il aura été assez loin pour tourner contre lui, par l'odieux de ces mesures, la majorité du public, d'ailleurs peu sympathique par nature aux ultramontains.

magne, il a trouvé bon de déclarer de son chef fort dangereux ces empiétements de Rome que jusqu'alors il avait tenus pour innocents ?

L'histoire seule, après des révélations qui ne manqueront pas d'avoir lieu, pourra répondre à cette question capitale. Elle seule pourra apprendre à nos petits-fils qui a commencé cette vraie querelle d'Allemand entre Bismarck et Rome ¹. En attendant il faut se borner à prendre acte des précieux aveux du rapporteur de New-York.

Cette fameuse législation n'est donc qu'un pis-aller auquel on s'est laissé acculer pour sortir à tout prix d'une situation fautive dans laquelle on s'était engagé, faute d'avoir profité du bon moment pour la dénouer convenablement. C'est là ce que n'ont cessé de répéter les amis de la liberté religieuse. La lutte entre Rome et la Prusse n'est plus qu'un conflit entre deux despotismes également détestables ; elle doit laisser parfaitement indifférent tout protestant qui fait passer les intérêts de la justice et de la vérité avant ses prédilections et ses sympathies. Disons toute notre pensée ; nous sommes assez bon huguenot pour qu'elle ne risque pas d'être mal comprise : nous sommes fiers pour la cause du christianisme et de l'humanité de la ténacité de ces ultramontains qui se font rançonner et emprisonner pour de simples questions de discipline, tandis que la rougeur nous monte au front quand nous songeons à la conduite de ces protestants qui agissent comme si le moment n'était jamais venu de se relever de leur systématique aplatissement devant les caprices et les injures de l'état, décidé pourrait-on croire, à ne plus laisser aucune vertu chrétienne intacte, sauf l'obéissance servile.

Ajoutons en toute hâte que le rapport de M. Witte qui avait si bien commencé, se perd dans le sophisme. On ne saurait,

¹ N'est-ce pas peut-être parce qu'elles auraient pu jeter quelque jour sur ce point capital que l'on a interdit avec tant de soin la publication des pièces du conflit d'Arnim qui se rapportent à la question religieuse ? M. d'Arnim a eu beau avertir Bismarck, ce n'est que tard *après la guerre*, que cet homme si perspicace s'est aperçu que les décisions du concile de Vatican pouvaient avoir de fâcheuses conséquences.

dit-il, contester à la Prusse le droit de légitime défense contre Rome. A merveille ! pourvu que cette défense soit conforme au respect dû à la liberté, et M. Witte nous a déclaré que le gouvernement prussien s'est mis dans son tort en laissant passer la bonne occasion de porter la lutte sur ce terrain. Il ne faut pas se placer dans une position déplorable, qui ne permet de défendre l'état qu'en empiétant sur les droits de l'église. C'est mal à propos, dit encore M. Witte, que les ultramontains déclarent qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ; en réalité il n'y a pas Dieu d'un côté et l'homme de l'autre, mais le pape qui se dit infallible, prétend gouverner la conscience de l'humanité, et le gouvernement prussien qui a pour devoir sacré de sauvegarder la liberté de ses sujets. Le malheur est que les sujets prussiens catholiques tiennent le pape pour l'organe infallible de la volonté de Dieu ; et le gouvernement prussien sort de sa mission et persécute, quand sous prétexte de sauvegarder la liberté de ses sujets il prétend leur interdire la liberté d'abdiquer entre les mains du pape. Le sophisme est encore plus manifeste lorsque M. Witte demande : Si le pape voulait organiser une saint-Barthélemy le gouvernement devrait-il rester indifférent ? le gouvernement américain lui-même resterait-il les bras croisés en pareille occurrence ? Nul n'a jamais demandé à l'état d'abdiquer quand l'église prétend troubler la paix publique et sortir du droit commun. Mais il ne faut pas que l'état de son côté, sous prétexte de se protéger lui-même, intervienne sur le terrain ecclésiastique et persécute. Encore une fois mieux vaut un bon divorce qu'un pareil mauvais ménage. Or pas plus d'un côté que de l'autre on ne veut de cette solution. De part et d'autre, en mettant en avant les intérêts de la liberté, on se borne à combattre pour l'empire. Voilà pourquoi la querelle menace de se prolonger longtemps encore, sans qu'on puisse en entrevoir l'issue. Tout ce que les amis de la liberté peuvent désirer, c'est qu'à la faveur des complications européennes il ne sorte pas de ce conflit une affreuse guerre religieuse qui serait la dernière honte de notre siècle sans foi.

Nous voulons bien croire qu'il existe en Allemagne des

esprits élevés faits pour comprendre la liberté religieuse, et est captus germanorum, mais jusqu'à présent il ne nous a pas été donné d'en rencontrer. On peut être certain que dès qu'un Allemand aborde ces matières-là il tombe dans les plus monstrueuses hérésies. M. Witte par exemple trouve tout naturel que le gouvernement prussien protège ses sujets contre les mesures disciplinaires que Rome prend contre ses propres sectateurs. C'est exactement comme ces Français voltairiens qui sans pratiquer le catholicisme n'en jettent pas moins des cris d'aigle en appelant à leur secours le bras séculier, chaque fois qu'un curé refuse la sépulture ecclésiastique à un défunt qui n'a pas voulu se confesser. Que l'état protège la vie de tous ses sujets indistinctivement, de sorte que les peines spirituelles ne puissent entraîner la mort; que l'état se refuse à reconnaître les vœux perpétuels de façon à ce que l'église ne puisse retenir dans un couvent une personne qui veut en sortir, à la bonne heure! en tout cela l'état ne sort pas de sa compétence. Mais de quel droit irait-il protéger ses sujets contre le déshonneur résultant d'une excommunication purement ecclésiastique? C'est aux sujets à se protéger eux-mêmes en déclarant qu'ils rompent avec l'église et ne font nul cas de sa discipline. N'est-il pas monstrueux que de prétendus fidèles invitent l'état à intervenir entre eux et leur église!! M. Witte ne tient nul compte de ces distinctions. Il veut que le gouvernement prussien, transformé en moraliste et en théologien, apprécie l'enseignement qui est donné dans les séminaires catholiques et frappe les doctrines inspirant la haine du protestantisme. On le voit, c'est l'inquisition pure et simple. De plus, ce programme ne comprend rien moins que l'extermination du catholicisme, car, pour si modérées qu'elles soient, les doctrines de cette église ne cesseront d'inspirer la haine du protestantisme. On ne sait plus où on s'arrêtera dès que infidèle aux idées de l'état moderne, le gouvernement ne se contentant pas de frapper l'acte repréhensible, prétend descendre dans le fond des consciences pour apprécier les doctrines mauvaises qui peuvent engendrer le fait délictueux.

Malgré tout cela M. Witte est obligé de faire des réserves.

« Déterminer, comme le font les lois prussiennes, le degré de connaissance que les ecclésiastiques romains doivent acquérir en fait de science, de littérature, de philosophie, c'est dépasser la compétence de l'état. » Il déclare même que l'état devrait se rappeler que le pouvoir spirituel ne saurait être vaincu par des moyens extérieurs. Voilà qui est parler d'or ! Il est fâcheux que les savants allemands n'aient pas songé plus tôt à rappeler cette vérité si simple à leur gouvernement. Peut-être auraient-ils réussi à détourner la Prusse d'entrer dans une voie sans issue. En y persévérant on ne peut manquer de rendre intéressants des hommes qui le sont fort peu par eux-mêmes.

V

Si les rapports de l'Alliance ont été parfois plus que faibles, étrangement rétrogrades pour tout ce qui tient à la liberté religieuse, en revanche il en est d'autres qui ont fait une pointe significative sur un terrain brûlant qu'on s'interdit volontiers dans le monde religieux. Le fait est d'autant plus significatif que l'Amérique est loin d'être le pays qui souffre le plus du mal auquel il s'agit de porter remède. Les vastes solitudes du nouveau monde offrent un travail rémunérateur à quiconque est doué d'énergie et de santé ; les salaires sont dans ce pays sensiblement plus élevés qu'ailleurs ; l'extrême liberté dont on y jouit permet à chaque mécontent de se livrer à de nouveaux essais sur l'organisation du travail. Grâce à ces circonstances et à d'autres encore, la question sociale est loin d'en être arrivée à cet état aigu et menaçant qu'on lui connaît dans nos vieilles sociétés européennes. Un premier capital n'est pas là-bas aussi indispensable qu'en Europe pour se mettre en route sur le chemin qui conduit à la fortune ; et puis on a vu aboutir très-haut tant de gens qui en partant n'avaient pas le moindre sou vaillant, qu'on songe moins à exalter ou à maudire le capital en le plaçant dans un antagonisme insensé avec le travail.

Mais la question morale ne s'en pose pas moins ; elle se présente même dans des circonstances heureuses qui peuvent en faciliter la solution. Si nous vivions dans une époque

d'héroïsme chrétien on verrait briller les croyants à la tête de ceux qui travaillent à résoudre ce difficile problème. Mais malheureusement sur ce point-là comme sur bien d'autres, l'église a perdu le gouvernement des esprits ; elle s'est laissée devancer. Les non-croyants se sont tellement emparés de la question que les prétendus fidèles craindraient de ternir leur réputation d'orthodoxie en y touchant du bout du doigt. Et cependant que font la plupart de ces socialistes si mal famés ? Ils travaillent à la solution d'un problème que le christianisme a lui-même posé en abolissant le servage et l'esclavage. On a beau désavouer hautement les socialistes et leurs détestables méthodes, il est impossible d'être assez étranger à l'esprit de celui qui aimait particulièrement les pauvres et les petits pour ne pas entendre de temps à autre une voix importune balbutier confusément dans les dernières profondeurs de la conscience : Ces gens là pourraient bien travailler fort mal à une tâche qui te serait dévolue à toi-même, si au lieu de te croiser les bras et de jouir en paix, tu étais plus jaloux de marcher sur les traces de ce Jésus éminemment sympathique aux malheureux que tu proclames ton maître. — Il faudra bien que les chrétiens finissent par le reconnaître un jour. S'ils ont le droit et le devoir de répudier les remèdes, souvent pires que le mal, qu'on veut appliquer à la question sociale, ils sont tenus d'avouer la plupart des aspirations de ceux qui s'en occupent. Le chrétien, sous peine de renier la mission de l'Evangile appelé à être le sel de la terre, ne saurait demeurer indifférent à tout ce qui se rapporte à une plus équitable distribution des fruits du travail, ou à la diminution des misères humaines. Quand on aura compris cela, on sentira qu'en présence des problèmes qui se posent il n'est pas permis de se renfermer dans une neutralité hostile. Les générations futures béniront comme saint tel hérétique qui, dévoré d'une noble passion pour l'infortune, se consacre à relever dans les bas fonds de la société les déshérités du monde, tandis qu'elles auront dès longtemps oublié ceux qui trouvent moyen de faire leurs affaires en conspirant avec les puissants pour maintenir ce qui est, quand ils ne travaillent pas, sous prétexte de piété

chrétienne de haut goût, à creuser l'abîme déjà trop profond qui sépare Lazare du mauvais riche, parfois le pauvre péager du pharisien.

En abordant la question par ce bout-là, les conférences de New-York ont donné un exemple qui ne devrait pas passer inaperçu. Il faut bien le dire, c'est en bonne partie parmi les riches et les puissants que les réunions de l'Alliance ont trouvé de la sympathie. Aussi le professeur Taylor-Lewis, calviniste d'ailleurs des plus foncés, est-il tout à fait le bienvenu quand il rappelle en ces termes que les petits ne doivent pas être perdus de vue. « Si nous estimons être en communion avec le corps sacré de Jésus-Christ, dit-il, nous sentirons que le plus humble, le plus ignorant, le moins cultivé, le chrétien qui occupe le degré le plus inférieur de l'échelle sociale, nous touche de plus près, doit être plus estimé, plus aimé, — et cela non au point de vue de l'esthétique, de la condescendance ou de la sentimentalité, — mais réellement, cordialement, pratiquement, que l'homme le plus cultivé, le plus instruit, le plus haut placé dans la société, qui n'appartient pas à la famille de Jésus-Christ. » Recueillons encore la parole précieuse d'un vieux pasteur épiscopal, je crois, qui a blanchi dans les œuvres de bienfaisance. Elle est à l'adresse de ces disciples raffinés du charpentier, qui croiraient déroger s'ils frayaient avec d'autres qu'avec des grands seigneurs, des dignitaires ecclésiastiques ou des banquiers. « Les hommes comprennent la fraternité. Ils la désirent, ils l'inventeront sous les formes qui leur conviennent, loges de francs-maçons, clubs, etc. Qu'ils puissent contempler la fraternité dans l'église, oui, même le socialisme et le communisme. Que l'église fasse connaître toutes ces choses sous leur vraie forme, en prenant avec toutes ses forces la direction de tous les mouvements en faveur de la bienfaisance, la direction de toutes les œuvres philanthropiques. Qu'elle s'intéresse à ceux qui sont écrasés, opprimés; qu'en les relevant elle fasse briller en eux l'humanité rachetée; qu'elle soit la première à défendre les justes droits de l'homme; qu'elle ne se mette pas au service des riches et des puissants pour exécuter docilement leurs caprices et proclamer que

l'homme riche et le Lazare de la parabole représentent l'état normal de la société ; que, dans notre vie conventionnelle, il doit nécessairement y avoir un abîme impossible à franchir entre le riche et le pauvre ; qu'elle ne laisse pas à l'état le soin de relever les classes inférieures, comme si cela ne concernait que lui seul ; qu'elle montre que les intérêts de l'humanité sont les siens ; oserai-je le dire ? que l'église rende enfin justice à son Christ en faisant contempler en lui le plus grand des philanthropes, le Christ non pas des théologiens et des scribes, mais le Christ de Matthieu, de Marc, de Luc et de Jean ; le Christ qui émancipe le nègre et brise les chaînes de la tyrannie, rompt le joug des richesses iniques qui ensevelissent les enfants du pauvre dans les trous et les bourbiers de la terre ; qu'on comprenne que Christ est tout cela, aussi bien que le puissant rédempteur de l'esclavage du péché introduisant les siens dans la glorieuse liberté des enfants de Dieu. Voilà comment l'église doit faire briller le socialisme et le communisme chrétiens. Qu'elle se déclare aussi en faveur de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Que ce congrès chrétien, — car qui a plus de droit pour le faire ? — déclare à l'église que telle est bien sa mission ; qu'elle soit mise en demeure de justifier sa prétention à être la bienfaitrice de l'humanité. »

Ces déclarations, fort significatives en elles-mêmes, acquièrent encore une plus haute portée en sortant de la bouche d'un pasteur de l'église épiscopale. On sait qu'en Amérique comme ailleurs, c'est là l'église des privilégiés de la fortune auxquels un ritualisme doucereux, éblouissant de lumières et parfumé d'encens, sert à travers force litanies et génuflexions une dévotion d'autant plus acceptable que cette austérité et cette correction de formes plus ou moins catholiques détournent mieux de la vraie spiritualité, dont un symbolisme artificiel serait la forme la plus adéquate, au dire d'habiles avocats. Généralement parlant, on s'arrange de façon à être les plus dévots et les plus mondains de tous ceux qui se réclament du charpentier.

Toutefois les manifestations de ce bon pasteur épiscopal ne sont encore que des vœux, des indications accidentelles. Deux

rapporteurs, deux présidents de collège, position fort importante en Amérique, ont abordé directement le grand problème du jour. Dans une étude sur la *question du travail*, le docteur William-H. Allen, président du collège Girard, à Philadelphie, après avoir signalé les griefs légitimes des ouvriers qui se plaignent en Amérique et encore plus en Europe, a conclu en ces termes : « La coopération et l'arbitrage peuvent prévenir des grèves et mettre un terme à bien des différends entre maîtres et ouvriers ; mais ce ne sont là que des palliatifs qui ne remontent pas à la racine du mal. Les causes de la dépression du travail sont de longue durée ; elles sont à tel point entrelacées dans l'organisme de la société qu'elles ne sauraient être écartées d'une manière soudaine sans entraîner des convulsions et la ruine. Ces causes peuvent et doivent disparaître graduellement et sûrement, au moyen d'une législation sage et conservatrice. Parmi ces causes il faut signaler l'émission exagérée du papier-monnaie, un intérêt exagéré de l'argent, les armées permanentes, les guerres et les dettes nationales. Toutes les dépenses résultant de ces causes sont payées par le travail et par le travail seul. Ce sont les ouvriers qui nourrissent et habillent des millions de soldats et leur fournissent tous les moyens de destruction modernes ; pendant la guerre, les ouvriers remplissent les rangs des bataillons décimés, pendant la paix, ils paient les frais de guerre. Si l'association internationale est réellement ce qu'elle prétend être, une société fraternelle de toutes les nations, qu'elle emploie son influence et sa puissance, si elle en possède, à propager la paix sur la terre et la bonne volonté parmi les hommes. Qu'elle travaille à déraciner les jalousies et les rivalités nationales ; qu'elle s'essaie à diminuer les craintes des faibles et à contenir l'ambition des forts ; qu'elle enseigne aux gouvernants que la raison est un meilleur arbitre que la force, et que les duels internationaux sont aussi impuissants à trancher des questions de droit et de justice que les duels entre particuliers. Cette société accomplira alors une œuvre digne de son nom imposant. Il sera possible alors de licencier les armées permanentes ; les soldats qui consomment tout et ne produisent rien, pourront être enrôlés

dans la grande armée de l'industrie ; les dépenses énormes que réclame la guerre pourront être consacrées à nourrir ceux qui ont faim et à habiller ceux qui sont nus ; un lourd fardeau sera enlevé de sur les épaules de millions de travailleurs ; les nations professant le christianisme seront alors quelque peu pénétrées de l'esprit de Christ. »

Le conseil est excellent. Mais M. Allen ne se trompe-t-il pas d'adresse en l'envoyant à l'internationale ? Cette société pourrait répondre qu'elle court au plus pressé : ventre affamé n'est pas plus disposé à faire qu'à entendre de longs discours. La société internationale croit devoir réclamer avant tout, à tout ou à raison, ce qui est équitablement dû aux ouvriers ; à d'autres l'obligation de prêcher les sentiments qui doivent porter les heureux de ce monde à être justes et équitables.

Ajoutons qu'un autre rapporteur s'est admirablement acquitté de la tâche que M. le docteur Allen avait trop perdue de vue. Dans un excellent rapport sur le *bon usage de la richesse*, M. le docteur Anderson, président de l'université de Rochester (État de New-York), traite exclusivement le côté religieux du problème. D'après le rapporteur, l'obligation de travailler existe pour tout le monde, indépendamment de l'usage qui peut être fait des fruits du travail. L'homme qui vit sur le travail du public sans ajouter rien pour sa part à la richesse ou au bien-être moral de la communauté n'est qu'un misérable mendiant. S'il est capable de travailler et s'il s'y refuse, il devient aussitôt un criminel et le gouvernement l'oblige à travailler. C'est ajouter le titre de voleur à celui de mendiant. Avec quelques légères modifications, cette même loi peut être appliquée à celui qui vit sur le travail de ses parents ou de ses ancêtres sans accroître par le sien la richesse ou le bien-être moral de la société. La possession d'une richesse venue par héritage ne saurait dispenser de l'obligation de travailler. La richesse d'un homme lui permet de rendre ses efforts extrêmement productifs ; s'il se soustrait à l'obligation du travail, il est par conséquent plus criminel encore que s'il était pauvre. La production de la richesse matérielle et de la richesse morale sont réciproquement indispensables ; l'une peut de plus se trans-

former en l'autre. A mesure que le niveau moral s'abaisse la capacité productrice de la richesse diminue dans la même proportion. Le crédit, ce nerf du commerce moderne, n'est que de la foi en l'honnêteté et en la capacité de ceux à qui il est accordé. C'est là un fruit bien authentique du christianisme. Le crédit, dans l'acception moderne du terme, était inconnu aux anciens. Le marchand était jadis obligé d'accompagner sa marchandise ou de la colporter. Le commerce, avec les magnifiques dimensions qu'il a prises dans les temps modernes, ne peut exister sans le contrôle des obligations morales dans l'esprit de ceux qui s'y livrent. Il n'y a pas de système d'espionnage ou de police, si bien réglé qu'il soit, qui puisse offrir les garanties désirables. Quand la confiance dans le caractère des gens fait défaut, le commerce est frappé de paralysie.

Aux yeux du chrétien, l'usage de la richesse est un des sujets de première importance. La richesse n'a de valeur pour lui que comme preuve de l'*industrie* et de l'*abnégation* de celui qui la possède, et comme *moyen* d'élever, de sanctifier et de sauver les hommes.

Accumuler des richesses, c'est accroître une puissance qui n'a de valeur aux yeux de Dieu qu'en tant qu'elle sert à de nobles fins. L'expérience universelle montre que lorsqu'un homme accumule des biens hors de proportion avec ses besoins raisonnables ou ceux des siens, cette fortune perd la faculté de procurer le bien-être. Le travail et les soucis pour garder ce qu'on possède sont souvent plus grands que ceux qu'il a fallu pour l'acquérir. C'est ici une loi divine qu'on ne peut avoir une vraie jouissance qu'en s'oubliant soi-même, en usant de sa capacité de faire du bien aux autres. Que l'avarice ne cherche pas à se déguiser derrière le devoir d'amasser pour ses enfants. C'est leur rendre le pire des services que de les dispenser d'arriver à cette vraie noblesse qui ne se conçoit que comme un fruit du travail, de la peine et du dévouement. Dans les pays où, faute de majorat, la fortune tend toujours à se distribuer également, il est de notoriété que les plus laborieux, les plus harassés et les plus fatigués sont les détenteurs de fortunes immenses.

Il va sans dire que le christianisme garantit aussi fortement que possible le droit de propriété et le droit à l'héritage. Mais il contrebalance la sanction morale qu'il donne à ces institutions par les devoirs attachés à la possession de la richesse, devoirs qui ont le pas sur le droit de posséder. Le christianisme garantit au savant et à l'artiste le droit de posséder les fruits de ses pensées, mais en lui imposant l'obligation impérieuse de se servir de ce qu'il possède pour le bien de ses frères. Au-dessus de tout droit personnel ou politique, le christianisme place un devoir correspondant. Plus un homme possède de talents brillants ou de fortune, plus son obligation de faire du bien augmente. Ces droits et ces devoirs peuvent être divisés dans la pensée, mais non de fait; ce sont des parties d'un même système, ils se complètent les uns les autres. Ce rapport est tellement fondamental qu'il est reconnu par l'utilitarisme sous sa forme la moins relevée, comme dans la morale chrétienne la plus sublime. La loi de l'abnégation doit être admise comme la condition universelle de tout développement moral individuel et de toute amélioration, de tout bien-être de la société. La doctrine de l'*altruisme*, mise en avant par Comte et par ses disciples comme une découverte scientifique, n'est qu'un nouveau nom pour l'ancienne loi chrétienne qui a reçu sa plus haute sanction sur la croix de la rédemption. C'est parce qu'on méconnaît la corrélation existant entre les droits et les devoirs par rapport à la propriété qu'on voit surgir les grands et dangereux conflits entre le travail et le capital.

L'économie politique et la morale s'accordent à déclarer que l'état laissant décider la valeur du capital et du travail par la loi de l'offre et de la demande, doit se garder d'intervenir en rien dans les transactions. Mais alors qui se chargera donc de résoudre les questions épineuses entre le travail et le capital? Dans tous les pays chrétiens le capital s'accumule avec une rapidité sans exemple dans le passé. Par suite d'une loi inflexible, les plus habiles et les plus intelligents ne manqueront pas d'avoir le contrôle de ces sommes considérables. Comment empêcher que ces énormes accaparements ne deviennent un danger et un moyen d'oppression? Quoi que puissent faire les

législateurs de l'avenir, la morale seule peut fournir une solution complète et satisfaisante de la difficulté. Le mécontentement très général des classes ouvrières indique qu'elles commencent à pressentir les obligations incombant aux personnes riches. Les ouvriers ne perdent que trop souvent de vue les droits des détenteurs de la propriété. D'autre part, si les classes riches sont très jalouses de leurs droits, elles oublient à un degré effrayant les obligations diverses et importantes attachées à la fortune. De là l'antagonisme entre le riche et le pauvre. Pas plus d'un côté que de l'autre on n'a compris la grande leçon de fraternité donnée par le christianisme : on oublie que pour tout être moral les droits et les devoirs sont dans une étroite corrélation. L'amour de Christ doit devenir l'atmosphère commune dans laquelle se meuvent et le riche et le pauvre. C'est le devoir des chrétiens et spécialement des riches d'étudier ce problème avec le plus grand soin, de peur qu'ils ne deviennent sans le vouloir des agents d'oppression. Les aristocraties et la féodalité du passé ont disparu sans retour, mais on en voit poindre une autre tout aussi puissante et envahissante, la féodalité qui consiste dans l'*association* du capital. Le contrôle en est dans les mains de corporations dont l'unique préoccupation est de défendre, d'accroître la puissance dont elles sont déjà investies. Les corporations n'ont pas d'âme, dit-on généralement. C'est déclarer que la loi leur accorde tous les droits attachés à la richesse et les dispense des devoirs correspondants.

C'est justement ici que se trouve un des grands dangers menaçant la société moderne. On ne peut qu'être effrayé en songeant à ce que les corporations posséderont avant un siècle ; si elles continuent à être dispensées des obligations morales inhérentes à la fortune, on peut se faire à peine une idée de la puissance de mal faire dont elles seront revêtues. Ne font-elles pas déjà la hausse et la baisse au gré de leurs intérêts ? Le désir ardent de s'enrichir au plus vite ne conduit-il pas à des fraudes financières qui finissent par porter la ruine et la désolation dans l'humble chaumière ? Il n'y a qu'un moyen de prévenir ce mal qui ne peut aller qu'en croissant : *le capital, comme*

tout autre puissance, doit être mis sous le contrôle de la loi chrétienne du sacrifice. Il est grand temps que, quand il s'agit d'accumuler des richesses et de les administrer, on tienne compte des règles élémentaires de la moralité chrétienne. Aucun chrétien ne peut se permettre, comme directeur d'une société financière, ce qu'il répugnerait à faire comme individu. Il ne peut accepter sa part des profits acquis par l'oppression des pauvres ou par d'habiles combinaisons en vue de dépouiller le riche. On ne peut violer impunément les lois qui règlent l'accumulation et l'administration de la propriété. Les grandes crises financières, qui se sont propagées comme des pestes depuis la fameuse entreprise de Law jusqu'à celles de nos jours, sont autant d'exemples éclatants de la justice rétributive de Dieu.

« Si notre capacité de donner, dit le président Anderson en faisant allusion aux circonstances particulières de l'Amérique, ne dépasse pas notre faculté d'accumuler, l'ignorance, le mal et la superstition prendront possession de notre beau pays. Nous aurons beau nous vanter de notre liberté de penser et d'agir, nous deviendrons un objet de risée pour toutes les nations. »

Heureux pays où l'on peut donner tous ces avertissements salutaires sans risquer de passer pour un révolutionnaire ou un athée ! On se prend à espérer que dans ce nouveau monde les classes conservatrices ont réellement appris quelque chose. « Ce principe, poursuit M. Anderson, s'applique également à l'Europe. Jusqu'à présent les institutions religieuses ont été contrôlées et soutenues par l'état. Pas n'est besoin d'être prophète pour prédire que tôt ou tard le lien entre l'église et l'état sera rompu. Toutes les forces spirituelles et politiques de la civilisation moderne semblent tendre à ce but. Le temps ne paraît pas très éloigné où les chrétiens d'Europe devront entreprendre l'œuvre de l'évangélisation à l'intérieur comme celle des missions chez les païens.

» Ce nouvel état de choses provoquera, dans un avenir prochain, un déploiement de bienfaisance chrétienne tel que l'ancien monde n'a jamais rien vu de semblable. Les masses

ignorantes et non évangélisées, héritage de la féodalité, s'avancent en colonnes serrées pour réclamer leurs droits politiques, bien qu'elles ignorent les premiers éléments des devoirs politiques. Il faut que ces souverains de l'avenir soient placés sous le contrôle d'un christianisme intelligent, sans quoi leur émancipation sera suivie de terribles catastrophes et pour eux et pour l'ordre social. Ce ne sont pas ici des dangers imaginaires. La France et l'Espagne déchirées et sanglantes sont là pour nous apprendre le peu de valeur de la simple liberté d'action, quand elle n'est pas guidée par l'amour chrétien et contenue par la loi morale. Ce n'est qu'en élevant moralement et intellectuellement les nouveaux dépositaires du pouvoir politique qu'on pourra maintenir cet ordre social qui seul permet de jouir en paix de la fortune.

» Le socialisme, ce spectre qui hante l'esprit des Européens, se comprend fort bien. Il provient du sentiment de leur nouvelle puissance politique chez des hommes qui ne connaissent pas cette faculté de se contenir soi-même résultant de l'éducation de la conscience. Quand ces millions d'hommes démoralisés décideront de faire prévaloir leur terrible puissance, on aura beau faire, ni système raffiné de police, ni armées permanentes ne pourront les tenir en échec. »

Voilà les remèdes moraux que nous proposent les conservateurs de la jeune Amérique. Quant aux hommes de nos classes dirigeantes, ils se contentent de donner un tour de vis de plus à la machine de compression, afin de pouvoir se garer plus à leur aise de l'avènement des nouvelles couches sociales, eux les petits-fils de ceux qui, à la fin du siècle dernier, ont supplanté l'aristocratie. Puis, quand la peur les prend, ils se jettent sur des spécifiques miraculeux : les eaux de Lourdes, les merveilles de la Salette, etc., etc.

M. Renan lui-même, dans les jours mauvais, ne craint pas de recourir à des recettes du même genre, comme le fait a été signalé dans un des rapports lus à New-York. Cet illustre écrivain nous déclarait dernièrement qu'il n'est pas possible que tous les hommes jouissent, que tous soient bien élevés, délicats, vertueux ; il regrette ce bon vieux temps « où le pau-

vre jouissait de la richesse du riche, le moine des joies du mondain, le mondain des prières du moine... C'est à la religion, ajoute-t-il, qu'il appartient d'expliquer ces mystères et d'offrir dans le monde idéal de surabondantes consolations à tous les *sacrifiés* d'ici-bas... Ne dites donc pas au pauvre qu'il est pauvre par sa faute ; ne l'engagez pas à se délivrer de la pauvreté comme d'une honte ; faites-lui aimer la pauvreté ; montrez-lui en la noblesse, le charme, la beauté, la douceur. Là est le chef-d'œuvre de Jésus. L'exaltation de la pauvreté est son coup de maître ¹.

» Au nom de l'Amérique libre et chrétienne, ajoute le rapporteur, nous pouvons repousser une telle manière de voir comme un crime de lèse-humanité et de lèse-christianisme. Grâce à Dieu, dans votre heureux pays où la civilisation protestante est en train de porter tous ses fruits, vous ne rêvez pas la restauration fantastique du moyen âge. Votre idéal de société est en avant et non en arrière ; à vous appartiennent les nobles hardiesses, les sublimes témérités. Il y a place au grand soleil de la liberté américaine et pour le prolétaire d'Europe, et pour le nègre de l'Afrique et bientôt pour le naturel de l'extrême Orient. A tous, vous offrez les mêmes droits et les mêmes chances. Bien loin de leur prêcher ce grand mensonge de l'exaltation de la pauvreté par Jésus-Christ, vous les admettez généreusement à jouir de tous les bienfaits de votre civilisation ; vous leur offrez le moyen de restaurer à tous égards en eux les traits effacés de l'image de Dieu. Tandis que l'incrédulité est inhumaine et fait l'apologie des souffrances sociales, dont elle prend aisément son parti parce qu'elle se sent impuissante à y porter remède, vous montrez victorieusement que le christianisme est éminemment humain, ami de tous les progrès et dispensateur des grâces temporelles et spirituelles, à l'usage de tous les enfants d'Adam. Pour que l'Evangile demeure une puissance sociale et civilisatrice, il faut, en tout premier lieu, qu'il soit une vérité dont l'individu doit vivre.

¹ Préface de la *Vie de Jésus*, édition illustrée. De la monarchie constitutionnelle en France depuis la révolution de février. *Revue des deux Mondes*. 1^{er} novembre 1869.

Il ne peut être ravalé au rang de simple moyen, de frein destiné à assurer le repos et les jouissances des grands et des heureux, en maintenant les petits et les déshérités dans la résignation, dans les souffrances et dans la superstition. De peur d'être troublé dans la jouissance épicurienne des biens de ce monde, indiquer du doigt le ciel et les espérances éternelles à tous les sacrifiés d'ici-bas, en retenant à grand peine sur ses lèvres le sourire du dédain transcendantal, c'est se moquer de Dieu, des hommes et de soi-même. Prétendre recommander l'Evangile par de telles considérations, ce n'est pas seulement se rendre coupable d'une cruelle ironie, c'est justifier les haines de tous les sacrifiés de ce monde. En effet, leur grand grief contre les églises, c'est qu'elles prétendent les faire renoncer à leur part légitime des jouissances de ce monde, en leur promettant des biens spirituels et éternels auxquels ceux qui les y renvoient ne croient plus eux-mêmes. Messieurs, c'est là la lèpre qui nous ronge en Europe : la religion prétend demeurer une force sociale alors qu'elle a cessé d'être pour l'individu une puissance régénératrice ; tout le monde veut une religion officielle pour le peuple ; personne ne veut d'une religion personnelle à son propre usage.

» Félicitez-vous, messieurs, de ce qu'en Amérique vous ne connaissez pas cette hiérarchie sociale qui permet d'être à la fois riche et pauvre, épicurien incrédule et chrétien livré aux pratiques ascétiques, le tout en vertu d'une procuration. Arrière de nous la poésie, l'idéal, la religion tant vantée d'une société qui donnerait aux riches incrédules toutes les jouissances d'ici-bas, en réservant les biens éternels pour les sacrifiés de ce monde. Les conséquences d'un individualisme farouche et irréligieux sont graves sans doute. Mais peuvent-elles être comparées à celles d'une hiérarchie sociale qui recouvrirait les mêmes calculs de l'égoïsme du venin d'une insigne hypocrisie ? Bénissez Dieu de ce que, dans la civilisation américaine, la religion n'est pas un simple instrument de police, mais une puissance honorée et respectée, un pouvoir d'en haut qui a des lois à dicter et au riche et au pauvre. A l'heureux de ce monde égoïste et sans entrailles, qui ne saurait pas

sympathiser avec les malheureux, elle a le droit et le devoir de dire comme à Caïn : *Qu'as-tu fait ? La voix du sang de ton frère crie de la terre à moi.* Il est interdit au chrétien de prendre son parti des souffrances et des misères de ses frères, pour si inévitables qu'elles puissent paraître, car il a foi en la puissance du Rédempteur venu pour détruire ici-bas les conséquences du péché et pour faire toutes choses nouvelles. »

Telle est la différence entre la civilisation protestante et la civilisation catholique. On imaginerait difficilement un plus saisissant contraste. Le tableau serait-il peut-être trop beau ? Aurait-on exagéré la portée du sentiment de la solidarité chez ces individualistes du nouveau monde ? Écoutons encore un sectaire américain, — ce n'est qu'un baptiste, — qui en fait d'humanité peut en remonter à plus d'un grand philosophe.

« Pour conjurer ces dangers de l'avenir, il faut, dit-il, et cela immédiatement, le déploiement d'une activité évangélique plus intelligente, plus aimante que tout ce que l'on a pu voir depuis le siècle apostolique. C'est la gloire de la confédération suisse que, quand un coup de canon part sur une de ses frontières, chaque Suisse est instantanément transformé en soldat. La condition de l'ancien monde et du nouveau est telle qu'il n'est ni homme ni femme qui puisse prétendre au titre de disciple de Christ, s'il n'est prêt à être incorporé, d'une façon ou d'une autre, à cette grande armée des ouvriers de l'Evangile. Tout ce que le chrétien est, tout ce qu'il a, tout ce qu'il peut acquérir, tout cela appartient à Christ et à l'humanité que Christ représente en sa personne. »

Fidèle à son idée fondamentale de l'étroite connexion entre le problème économique et le problème moral, M. Anderson divise cette armée chrétienne en deux ailes : ceux qui travaillent à augmenter la fortune matérielle, ceux qui soignent le bien-être moral de la société moderne. Voici une idée éminemment américaine qui risque de scandaliser ceux qui estiment être d'excellents chrétiens, sous prétexte qu'ils consacrent quelques bribes de leur superflu à maintenir des œuvres orthodoxes. M. Anderson n'estime pas que le devoir de se sacrifier en renonçant à tout bien-être matériel incombe à ceux

là seulement qui travaillent à augmenter la richesse morale et intellectuelle, tandis que les autres n'auraient que le souci de jouir à leur aise d'une fortune qu'ils pourraient augmenter indéfiniment. « De part et d'autre, dit-il, on n'est digne de porter le nom de chrétien qu'à condition de vivre de la vie dont Christ a vécu et de travailler dans la mesure de ses forces à réaliser son plan de miséricorde envers les hommes... Les classes riches sont tenues de consacrer leur surplus au même but... Le devoir du prédicateur de prêcher, du professeur d'enseigner n'est pas plus impératif que l'obligation pour le riche de consacrer une proportion égale de son avoir à des objets de bienfaisance »

On le voit, c'est un terrible égalitaire que cet Américain. Il ose prétendre que tous les sacrifices ne doivent pas être exclusivement supportés par ceux qui plaident la cause de l'esprit ! Dans nos pays, les représentants des idées morales et religieuses pourraient se mettre en grève si les nécessités matérielles les y forçaient, sans que personne songeât à parlementer avec eux. Les favorisés de la fortune seraient les derniers à se douter qu'il s'agit des bases mêmes de leur bien-être. Qui sait ? Avant longtemps peut-être, du train dont vont les choses, les classes aisées seront obligées d'incliner légèrement dans la direction de notre sectaire transatlantique. On peut prévoir le moment où le nombre des ministres de la religion en Europe sera complètement insuffisant pour les besoins du culte public. Pour excuser sa parcimonie, on ne pourra plus prétendre qu'on n'est que simple administrateur des biens que l'on a reçus de Dieu, car il est impossible d'admettre que le seul légitime propriétaire approuve une économie allant jusqu'à laisser périr son église. Et puis il faudra se contenter de l'unique protection du gendarme pour assurer aux heureux du siècle la jouissance de leur fortune. Mais espérons que l'on aura encore assez de clairvoyance pour se sauver. Du moment où on en viendrait, dans notre vieux monde, à laisser se mesurer, sans intervention de la morale et de la religion pour amortir le choc, l'armée des vaches maigres et celle des vaches grasses, l'issue, comme dit M. Anderson, ne saurait être douteuse.

Pour justifier sa théorie, le rapporteur américain remonte jusqu'aux sommités de la doctrine évangélique, jusqu'au dogme de l'expiation dont on a moins goûté jusqu'à présent les conséquences morales et pratiques que le côté théorique et spéculatif. « Cette doctrine de l'expiation est, dit-il, ce qui communique sa puissance à l'exemple de Christ. Ce n'est que quand l'église l'aura reconnu que le christianisme aura repris son efficace primitive. Il ne faut pas s'imaginer avoir saisi l'exemple du Sauveur quand on s'en est tenu aux formes négatives de la vertu. Ce n'est qu'en réalisant la grande idée positive de vivre pour les autres, qu'en consacrant tout ce qu'on peut faire, souffrir, posséder, au salut des hommes qu'on approche de Christ. Le monde a besoin de ce genre de piété qui enseigne à consacrer entièrement toutes les forces et tous les talents à des fins chrétiennes. Quand l'expiation sur le Calvaire sera reconnue comme l'élément substantiel, la moelle dans l'exemple de Christ, aussi bien que la condition objective de notre salut, une ère nouvelle s'ouvrira pour l'église et pour l'humanité. On ne se demandera pas alors à quoi puis-je réduire ce que je dois faire pour la cause de Christ, mais plutôt : combien de puissance puis-je acquérir en vue de la déposer sans réserve aucune sur l'autel du sacrifice. »

» Il a été beaucoup question pendant les réunions de l'Alliance de défendre la foi chrétienne. C'est fort bien ; mais n'attachons-nous peut-être pas trop d'importance et aux attaques des ennemis et aux défenses des amis ? Il n'y a pas d'arme qui puisse prévaloir contre une charité divine semblable à celle de Christ. La plus belle défense du christianisme ne consiste-t-elle pas à le faire briller devant le monde dans toute sa pureté et toute sa gloire ? Quelle conception de la foi chrétienne émuait le cœur du grand apôtre quand il s'écriait : *Je porte en mon corps les flétrissures du Seigneur Jésus ?* quand il pouvait désirer « d'être séparé de Christ pour mes frères qui sont mes » parents selon la chair ? »

» Le christianisme n'a pas tant besoin qu'on le défende, mais qu'on le montre. Le christianisme ne devra pas son salut à la stratégie des théologiens. Quand toutes les formes de

l'activité chrétienne, toutes les puissances de l'Évangile auront pris une attitude agressive contre le royaume des ténèbres, on n'aura ni le loisir, ni le besoin de faire de l'apologétique... Si la dime des fortunes de tous les chrétiens des divers pays représentés dans cette Alliance pouvait être simultanément consacrée à l'avancement du règne de Dieu, cet événement produirait un effet plus grand et plus immédiat sur les incrédules que tous les ouvrages d'apologétique publiés depuis la renaissance des lettres. Il n'y a qu'une chose qui puisse égaler en importance le devoir de faire un bon usage de la fortune, celui de bien employer ses talents dans l'œuvre de la prédication de l'Évangile de Christ. »

VI

Les divers rapports lus dans les séances de l'Alliance évangélique à New-York ne reposent pas sur une seule et même conception théologique. Toutefois nous en avons dit assez pour montrer qu'il se dégage évidemment de plusieurs de ces travaux une manière de voir qui ne manque pas d'unité : le christianisme y est présenté comme une vie nouvelle qui n'a pas d'autre preuve de son origine divine que sa valeur intrinsèque, c'est-à-dire son admirable adaptation aux besoins de l'individu et de la société. Et, chose bien digne de remarque, on retrouve cette conception dans les travaux portant sur les sujets les plus divers, depuis ceux qui s'occupent de dogmatique jusqu'aux études sur les questions sociales, en passant par les problèmes ecclésiastiques et les graves débats soulevés par les difficultés de la critique et de l'apologétique. Les protestants sont vraiment étranges de toujours se lamenter, à New-York comme ailleurs, sur leur manque d'unité et de cohésion ! Où trouver une unité plus réelle, plus authentique, de meilleur aloi, produit manifeste de la spontanéité et de la liberté ? N'est-il pas remarquable de voir des hommes venus de tous les coins du monde, appartenant à des églises fort diverses tomber d'accord, sans la moindre entente préalable et à propos des questions les plus diverses, sur ce qui constitue l'essence la plus intime du christianisme ? Quel besoin de courir

après une unité organique qui n'a jamais existé que dans le monde des chimères, quand on a le bonheur de posséder celle de l'esprit ?

Il va bien sans dire que tous ceux qui admettent cette notion du christianisme sont loin d'en saisir les conséquences nombreuses et bienfaisantes. La plupart même admettent des idées qui sont en contradiction flagrante avec cette conception de l'Evangile. Dès qu'on voudrait s'expliquer sur la dogmatique, sur la morale, sur l'église, on serait loin de s'entendre. Qu'on veuille bien remarquer toutefois que ces divergences souvent choquantes ne découleraient nullement du principe qu'on possède en commun, mais uniquement de l'infidélité à ce principe. Ce qui a fait la faiblesse du protestantisme, c'est que, déjà à partir du seizième siècle, il a eu peur de son principe exclusivement moral, religieux, spirituel et qu'il s'est mis à singer Rome pour courir après une unité extérieure, organique, résultant de l'accord dans la doctrine et dans le gouvernement ecclésiastique. C'est là le venin que la réforme en naissant a apporté du sein maternel. Développée en dépit du bon sens et avec une logique impitoyable, cette idée fausse de l'autorité et de l'unité a abouti à sa conséquence la plus authentique, l'infailibilité personnelle du pape. Mais alors qu'on s'imaginait avoir fondé la plus solide des autorités objectives, voilà-t-il pas que la pyramide échappe à ceux qui croient la couronner, pour changer d'assiette et reposer désormais sur la pointe ! Le bon sens et la raison ont largement pris leur revanche. Dans cet acte de désespoir de l'autorité faisant litière de l'Ecriture, de l'histoire, de la tradition, pour ne plus écouter que les caprices d'un individu qu'on prend la précaution de proclamer à tout jamais infailible, peut-on voir autre chose que le triomphe du subjectivisme le plus enfantin ? Le sophiste Protagoras s'était borné à proclamer l'individu la mesure de toutes choses. Les ultramontains du XIX^e siècle le laissant bien en arrière proclament qu'un seul individu, sans tenir compte des faits et de l'histoire, est pour tous

¹ Cette idée aussi originale que juste a été développée dans un rapport de D^r Dorner.

les autres la mesure de toutes choses. Jamais en croyant faire de l'objectivité on n'avait nagé plus ouvertement dans les eaux de la fantaisie subjective.

Ce principe d'autorité devait faire plus de mal encore au protestantisme parce qu'il lui était plus hétérogène. L'ultramontanisme est absurde, mais il ne manque pas au moins d'une certaine logique formelle, une fois les fausses prémisses acceptées. En prétendant au contraire unir deux choses incompatibles, les droits de la subjectivité et la recherche d'une unité extérieure et organique, le protestantisme est tombé dans des inconséquences flagrantes; il s'est condamné à un morcellement sans fin qui l'a paralysé. Le moindre petit sectaire donnant dans quelque lubie dogmatique ou ecclésiastique, qu'il tient pour la pierre philosophale, vous déclare avec un aplomb digne de Pie IX qu'il a, lui aussi, trouvé le moyen de rétablir cette unité tant désirée; car enfin si tout le monde voulait bien s'incliner devant sa fameuse recette il serait mis un terme aux divisions.

Tandis que le protestantisme infidèle à son esprit primitif s'affaiblissait en poursuivant un idéal chimérique, la critique si redoutée se disposait à lui rendre le plus éminent des services. On commence à s'apercevoir, même en Amérique, qu'il n'y a aucune constitution ecclésiastique qui soit de droit divin. « Il est contraire au génie du christianisme, dit M. Hitchcock, professeur au séminaire de New-York, d'accorder une telle importance aux formes extérieures; ce qui a subi des changements si profonds déjà dans le second siècle ne saurait avoir une importance vitale. La critique historique est à peine sortie de son berceau. Quand elle aura atteint sa maturité, cette science fera voir clair comme le jour que nulle forme de gouvernement ne saurait prétendre à être de droit divin. (Pag. 437.)

Se rendrait-on coupable d'optimisme en voyant un heureux signe des temps dans la circonstance que tant d'hommes distingués du protestantisme sont ainsi remontés à la vraie source de la seule unité possible et désirable? Au moment où le protestantisme historique est en train de disparaître à grand pas, du moins dans notre vieille Europe, il est intéressant de remar-

quer que tant d'hommes importants se trouvent ramenés à l'idée mère de la réformation que l'église du XVI^e siècle s'est hâtée de renier dès qu'elle a voulu se constituer. Il faut le dire hautement, le protestantisme catholique, beaucoup plus commun qu'on ne croit, n'est pas moins nuisible que l'ultramontanisme au progrès religieux. Le protestantisme ne reprendra sa mission historique que quand il aura rompu avec les derniers vestiges du catholicisme. Si notre vieux monde revient au christianisme ce ne saurait être que lorsque celui-ci lui apparaîtra sous la forme d'une foi vivante, morale, religieuse, éminemment spirituelle. Qu'on ne nous objecte pas les foules se rendant à Lourdes et à la Salette, car dès qu'on a fait la part de la superstition et de la politique que reste-t-il encore pour la religion et pour la morale dans tous ces pèlerinages ?

Voilà, à notre sens, les points délicats et décisifs, d'un intérêt palpitant, sur lesquels auraient dû porter de grands et utiles débats dans le sein de l'Alliance à New-York. Il aurait été intéressant de voir si l'Amérique est à tous égards mieux partagée que l'Europe. Malheureusement les discussions ont été très rares et ce n'était pas sur ces articles-là que se portait l'attention. Ensuite le comité n'ayant pas cru devoir donner suite à un projet de rapport sur l'état religieux des Etats-Unis, tout terme de comparaison a fait défaut ; bon nombre d'Européens ont vécu pendant plusieurs semaines sur le sol de l'Amérique, sans se douter le moins du monde de la vraie cause de toutes les grandes et belles choses qu'ils croyaient admirer. Ce n'est non plus qu'accidentellement, d'une manière fragmentaire et incomplète que ceux dont l'attention était portée sur ce point délicat ont pu avoir quelques aperçus du réel état des choses. A New-York, cela va sans dire, tout était arrangé en vue d'une fête, d'une réception officielle ; on s'était endimanché en vues des visiteurs européens : tout a paru grand, beau, riche, joyeux et prospère, à l'extérieur, exactement comme quand des gens du nord annoncés à l'avance visitaient un domaine dans le Sud du temps de l'esclavage. On voyait tout, sauf l'état réel de la plantation et la condition des nègres. Le christianisme américain est-il en réalité ce qu'il a paru être aux visi-

teurs européens? Cet éclat, cette prospérité extérieure incontestable ne recouvrent-ils aucune plaie profonde? Nous avons signalé un remarquable rapport sur le bon emploi de la fortune; un second portant sur la manière chrétienne de l'acquérir aurait-il été moins à sa place? A l'issue des conférences un homme d'affaires se félicitait de ce que la sympathie manifestée par la population prouvait au moins qu'il restait encore quelque christianisme dans la grande ville. — Oui, *up Town*, dans le haut de la ville, reprit un confrère établissant une réserve pour le bas où se trouve concentré tout le mouvement des affaires. C'était mettre le doigt sur une plaie qui ronge la chrétienté tout entière, mais qui est surtout sensible dans les centres de commerce. Cette maxime qui est de tous pays : *les affaires sont les affaires*, indique naïvement le divorce choquant que les meilleurs laissent souvent s'établir entre le négoce, régi par les lois, et la morale, l'équité, la religion qui ne sortent pas assez souvent du sanctuaire pour faire invasion dans d'autres domaines qu'elles ont cependant mission de conquérir. Or quoi de plus choquant, dans un pays passant pour religieux, que de voir des gens dont la principale préoccupation est de gagner de l'argent, avoir la moralité du dimanche et celle de la semaine? On se demande parfois si le sabbatisme anglais n'a pas contribué à favoriser ce travers au moyen de son argument favori : ce n'est pas trop d'accorder *au moins* à Dieu un jour sur sept.

Tout cela ne porte que sur les rapports du christianisme avec la moralité générale; la moralité ecclésiastique à son tour laisserait aussi quelque chose à désirer. Non-seulement la spiritualité générale n'est pas suffisante pour imprimer aux rapports entre les sectes le caractère désirable de largeur et de charité, mais le zèle des partis va jusqu'à compromettre les intérêts de l'ensemble. Il n'est pas rare, paraît-il, de voir végéter dans une localité trois ou quatre églises séparées par de simples mîères, alors que une ou deux prospéreraient à merveille. Dans les grandes villes le mal aurait pris une autre forme. Tandis qu'autrefois une église puissante se plaisait à jeter dans son voisinage des essaims qu'elle se hâtait de déclarer indépendants dès qu'ils se suffisaient à eux-mêmes, on serait plus dis-

posé aujourd'hui à les maintenir sous tutelle pour rehausser d'autant la puissance et l'éclat de l'église mère. C'est le même esprit hiérarchique qui, dans les premiers siècles, rangea les églises locales autour des métropolitains siégeant dans les grands centres. Cette confusion entre la force spirituelle et la grandeur extérieure a pesé d'un grand poids pour amener, il y a quelques années, la fusion des deux grandes branches de l'église presbytérienne. Les spiritualistes altardés étaient péniblement affectés en rencontrant trop fréquemment cette considération que, grâce à cette union, l'église presbytérienne deviendrait la dénomination la plus *nombreuse*, la plus *puissante*, que sais-je encore ? Les ministres des églises américaines ne seraient pas non plus toujours rétribués suivant leur travail et leur mérite réel. Tandis que les hommes jouissant de la faveur populaire, à côté d'autres avantages fort importants, auraient çà et là des salaires de cent mille francs, les pasteurs seraient en majorité payés d'une manière insuffisante. Il en est de même partout : les pauvres ont plus de cœur que les riches. Tandis que en Europe la gêne a conduit les églises libres à instituer une caisse centrale, en Amérique, en dépit de la prospérité, on n'est pas choqué par une inégalité qui va jusqu'à l'iniquité. Il convient d'ajouter que ces maux-là sont particulièrement sensibles dans les grandes villes et nulle part plus qu'à New-York. L'accroissement extraordinaire que cette capitale a pris dans ces dernières années, le haut prix des loyers qui en est résulté, ont eu pour conséquence d'en chasser presque entièrement la classe moyenne, pour ne plus y laisser que les pauvres et les riches.

Le personnel des églises sous l'action de ces circonstances a été modifié de manière à affecter profondément la vie religieuse. Les congrégations à la mode qui autrefois étaient une exception sont devenues beaucoup plus nombreuses. Grâce aux prix élevés qu'il faut payer pour avoir des places dans ces élégants sanctuaires aux tapis moelleux, aux riches vitraux, les privilégiés qui vont s'asseoir sur les bancs au dossier en acajou ou en chêne sculpté ne sont nullement exposés à encourir les reproches que saint Jacques adresse aux fidèles qui dans la maison de Dieu font des acceptions de personnes. Ces édifices

sont en général concentrés dans la même région du haut de la ville. Pour avoir une idée du monde qui les fréquente, il faut se promener dans le haut de la Cinquième Avenue, entre Madison-Square et le Central Park, le dimanche, à la sortie des offices, par un de ces beaux soleils du commencement de l'automne comme on n'en voit qu'en Amérique. Ces fidèles étaient hier encore en villégiature à New-Port, à Saratoga, à Long Branch ou ailleurs, tandis que leurs conducteurs spirituels étaient allés demander le délassement à une excursion en Europe ou à quelque séjour de campagne en Amérique. L'automne ramène troupeaux et pasteurs au bercail, car c'est le moment où le beau monde commence à rentrer en ville. Les églises du quartier fashionable, fermées pour la plupart pendant les mois d'été, se rouvrent fraîchement remises à neuf pour la saison d'hiver qui va commencer. Les flots de ces fidèles nomades recouvrant les trottoirs de la magnifique Avenue se croisent, les uns montant les autres descendant. Les personnes marchant seules sont plutôt rares ; les familles qui vont par groupes dominant. Les livres de cantiques du presbytérien, les livres des prières liturgiques de l'anglican, les uns et les autres recouverts de velours, richement dorés sur tranche, au fermoir en argent ou en or qui laissent bien loin en arrière les Heures des châtelaines du moyen âge, mêlent si bien leurs chatoiements aux reflets des toilettes les plus éclatantes que vous en êtes comme ébloui. L'attitude indique le recueillement : tout ce monde marche d'un pas solennel, ferme, quoique un peu raide, assez lent toutefois pour voir et pour être vu, exhibant à la fois, sur ce Longchamps de ce pays-là, sa dévotion raffinée, de haut goût et les modes les plus ravissantes apportées de Paris par le dernier *steamer*. A chaque rue nouvelle qui coupe à angle droit la belle Avenue, les flots se renouvellent et la scène change. Tandis que des troupes serrées de fidèles sortant des églises du voisinage viennent déboucher dans la grande artère, ceux qui l'ont parcourue pendant un certain temps la quittent pour prendre une voie latérale, dès qu'ils sont arrivés à la hauteur de leurs somptueuses demeures.

Ces changements de décoration se font dans l'ordre le plus parfait et sans la moindre agitation. Rien ne rappelle ni les boulevards de Paris, ni les corsos où se pressent nos populations méridionales agitées et expansives. Le decorum le plus irréprochable est constamment observé. D'ailleurs n'est-on pas encore dans les pourtours des sanctuaires, presque dans les parvis ? Du reste, le caractère national n'est pas tellement communicatif qu'il ait besoin d'être contenu par le strict respect du repos dominical ; on chuchote plutôt qu'on ne cause ; on se borne à échanger un salut froid, contenu, dirai-je, ou canonique, avec les connaissances, ou les amis qu'on rencontre. Vous ne remarquez que quelques rares équipages sur la chaussée, car chacun s'arrange de façon à avoir son église dans son quartier, presque à sa porte, afin de pouvoir par tous les temps suivre aisément tous les offices. Le calme de ces flots de promeneurs est si parfait qu'il vous permet de saisir jusqu'au frôlement des riches étoffes de soie, qui n'ont pas encore cédé la place aux velours de nuances variées, délicates, et aux magnifiques fourrures. Ça et là la monotonie du tableau est rompue par les groupes qui quittent le trottoir pour entrer dans leurs habitations princières. Ils gravissent lentement les marches de l'escalier aux lourdes rampes disgracieuses en grès de New-Jersey multipliées à profusion, conformément aux exigences de l'individualisme anglo-saxon qui ne saurait admettre entre voisins une main-courante commune.

Si, ne craignant pas de passer pour un intrus ou pour un homme d'un autre monde, vous vous hasardez au milieu de ces flots pressés de fidèles qui ont tous un certain air de famille, vous respirez un certain parfum... que dirai-je ? de mondanité pieuse ou de piété mondaine, tout à fait particulier à la grande cité impériale ; nulle part ailleurs, à l'heure présente, on ne saurait rien trouver de semblable. C'est à se croire transporté à ces brillantes années du grand siècle, alors que l'élite de la société française se répandait dans les jardins de Versailles venant d'entendre une oraison funèbre de Bossuet ou allant goûter en foule des émotions religieuses, heureusement relevées par les jouissances littéraires et artistiques les plus exqui-

ses, au pied de la chaire d'un orateur à la mode, tandis que les dragons du grand roi pourchassaient dans les provinces les huguenots assez osés pour chanter les psaumes de Marot en vieux français et pour écouter un prédicant leur annonçant l'Evangile en style réfugié. Le progrès est toutefois incontestable. Pour ce qui est du raffinement, de la recherche et de l'élégance, de la rectitude de la tenue, l'aristocratie républicaine, beaucoup plus nombreuse d'ailleurs, éclipse la grande société du XVII^e siècle.

C'est qu'on a marché depuis cette journée mémorable du 16 décembre 1620, où les passagers du *Mayflower* débarquaient tout transis, au milieu des frimats, sur une côte inhospitalière pour affronter un rude hiver de la Nouvelle-Angleterre. On les voit enveloppés de vêtements usés et trop étroits, se rendant processionnellement à l'église, tambour en tête, afin d'en finir avec les superstitions, qui se rattachaient à la bénédiction et au baptême des cloches ; on entre dans cette modeste maison de prière, *meeting house*, rectangulaire, construite de solives mal équarries et disjointes ; la lumière pénètre tamisée par un papier huilé en guise de vitraux ; assis sur ces bancs au dossier roide, sur ces planches en bois blanc brutes ou grossièrement rabotées, on entend le bruit étrange que fait sur un modeste plat de terre ou d'étain ce pain gelé que les pèlerins rompent en souvenir du fils de Marie et du charpentier Joseph, mort pour leurs offenses et ressuscité pour leur justification,... et puis on se demande s'ils ne frémiraient pas dans leurs tombeaux sur la colline déserte de Plymouth à la vue d'un contraste si saisissant.

Ainsi se fondent les églises et les états ; voilà comment arrivées à l'apogée de leur prospérité ces institutions se hâtent vers leur déclin. Toutefois on ne peut ainsi parcourir la Cinquième Avenue sans se dire qu'en disparaissant le puritanisme a laissé toujours son pli, quelquefois sa marque. Ces fiers républicains ont une pudeur qui est à leur louange. Ainsi qu'il convient aux princes de la finance, ils font largement les honneurs de ce culte somptueux, souvent trop artistique dont ils croient avoir besoin ; il ne leur viendrait jamais à l'esprit de laisser

collecter dans leur entourage ou dans la chrétienté, en vue de leur procurer le confort et les jouissances de cette dévotion luxueuse, artificielle, au risque d'enlever le pain de leur ordinaire à des œuvres chrétiennes modestes et pauvres entreprises, non en vue de distraire des oisifs, mais pour distribuer la parole de vie aux âmes affamées et altérées de la justice.

Que nous voudrions pouvoir transporter dans ces riches quartiers de New-York, dont les églises qui s'élèvent à l'envi sont le plus bel ornement, ces esprits timorés qui en sont encore à s'imaginer que la séparation aurait pour effet d'enlever à l'église ses moyens d'existence ! Ils en reviendraient avec des craintes bien différentes. La démonstration est faite, et faite sur une large échelle aux Etats-Unis. La prospérité matérielle est, à l'heure présente, le grand danger et pour l'église et pour l'état. C'est à tel point qu'après avoir laissé établir à profusion des fondations ecclésiastiques sans se préoccuper des expériences faites en Europe à l'occasion des biens de mainmorte, on commence à prendre l'alarme. L'opinion publique réclame à grands cris depuis quelque temps que les biens d'église, qui s'accumulent trop rapidement, ne soient plus exemptés d'impôt comme par le passé. Tenez, pour dire toute ma pensée, le christianisme a si bien triomphé des inconvénients censés inhérents à la séparation, que, si l'expérience n'était pas déjà concluante et si l'histoire pouvait se refaire, l'église se trouverait dans les conditions voulues pour aller chercher un doux repos dans cette quiétude que donne la protection de l'état : l'église par ses seules forces a si bien conquis le nouveau monde comme elle a jadis conquis l'ancien qu'elle commence à souffrir des inconvénients du triomphe : en voyant le christianisme américain, il est difficile de ne pas songer à ce qu'était l'église ancienne la veille du jour où le bienheureux Constantin, pour parler avec les historiens profonds, la fit asseoir à ses côtés sur le trône des Césars.

Le bien-être et la prospérité ne caractérisent pas seulement à un haut degré la société américaine, ils menacent de la frapper au cœur. Les entraînements du luxe et du plaisir paraissent avoir provoqué dans cette jeune république pleine d'avenir

des mœurs qu'on ne s'attendrait à rencontrer que dans des sociétés en décadence. Si l'émigration européenne ne fournissait journellement un nombreux contingent, la population serait loin de doubler tous les vingt-cinq ans. Si les populations françaises, habiles à se décimer, mettent un correctif à la législation qui établit le partage des héritages en rétablissant elles-mêmes une espèce de droit d'aînesse, faute de cadets de famille, les exigences du luxe et la soif du plaisir n'imposent pas en Amérique des sacrifices moins sanglants. Nous nous sommes laissé dire que le mal serait déjà assez répandu pour avoir attiré l'attention des églises qui prennent au sérieux les devoirs de la discipline ecclésiastique. Cette intervention, dont l'efficacité est douteuse, n'a rien de prématuré. A la grande surprise des Américains, le dernier recensement (1870) accuse un accroissement de la population inférieur de quatre millions au chiffre qu'on était en droit d'attendre, trente-huit millions au lieu de quarante-deux. Ce premier mouvement de recul devrait être imputé moins aux conséquences de la guerre civile qu'à la profonde modification introduite dans les anciennes mœurs par les exigences du luxe, la recherche du confort et des jouissances faciles que donne une vie dissipée et tout extérieure. Les familles nombreuses seraient loin d'avoir le même prix aux yeux des Américains qu'à ceux des patriarches de l'antiquité.

On est donc réduit à se rabattre sur ce lieu commun qui veut que la nature humaine soit partout et toujours la même ? Faudrait-il céder au découragement et se dire qu'en dépit des institutions, des progrès de tout genre et des réformes, elle s'arrange en tout temps et en tout lieu de façon à avoir sa part qui trop souvent est celle du lion ? Ah ! il est sans doute rude et signalé par bien des rechutes et des traverses le combat que l'Évangile livre au mal qui a élu domicile dans l'humanité ! Il n'est pas plutôt expulsé sous une forme qu'il se déguise et reparait sous une autre plus subtile, ayant souvent pour alliés ceux-là mêmes qui le combattaient hier encore, alors qu'il avait été démasqué. Il faut certes que le christianisme ait la vie bien dure pour avoir résisté aux déformations, aux inconséquences, aux assauts de tout genre, aux trahisons éclatantes dont se ren-

dent souvent coupables ceux qui prétendent à l'honneur d'en être les plus fidèles représentants. Bien loin de s'alarmer en voyant le mal encore si peu contenu et dans le monde et dans l'église, il faut voir une preuve éclatante de la divinité de l'Evangile dans le fait qu'il est sorti victorieux jusqu'à aujourd'hui des défaites que n'ont cessé de lui infliger ses représentants les plus accrédités. Le passé répond de l'avenir. La foi demeure pleinement convaincue qu'après avoir essayé de tous les déguisements, abandonné tour à tour et repris les formes les plus effrayantes, les plus bizarres et les moins attendues, le Protée finira par se déclarer vaincu, grâce aux efforts incessants de ceux qui jusqu'à la fin auront persévéré dans le bon combat. Ayant eu autour de son berceau des lâches, un renégat et un traître, n'a-t-il pas le droit de dire que c'est pour lui un jeu d'enfant que de surmonter de tels obstacles ? *Cunarum labor est angues superare mearum.*

Il n'est pas hors de propos de constater ici à quelle phase de la lutte l'Amérique est déjà parvenue. Bien que fort court et nécessairement très incomplet, le rapport du révérend William Warren, président de l'université de Boston, sur l'*incrédulité américaine, ses facteurs et ses causes*, nous fournit une indication précieuse et caractéristique. « Les divers genres d'incrédulité, nous dit le rapporteur, qui ont plus ou moins fleuri en Amérique, sont tous d'importation européenne. Ce n'est pas que les Américains ne soient pas sujets à se tromper en matière religieuse, mais les erreurs d'origine vraiment américaine sont plutôt dans le sens de la superstition que dans celui de l'incrédulité. » C'est bien ainsi que les choses doivent se passer dans un pays qui n'a pas eu de XVIII^e siècle. La religion jouit encore aux États-Unis de cette position honorable et honorée qu'elle avait en Europe avant que les philosophes du XVIII^e siècle, vengeurs des persécutions et du bigotisme hypocrite du XVII^e, en l'accablant de leur sarcasmes l'eussent rendue méprisable et trop souvent odieuse. Si dans nos vieux pays l'opinion publique est généralement hostile au christianisme même sincère et sérieux, en Amérique elle lui est favorable. La religion est bien vue, bien portée. On se fait difficilement une idée

d'une atmosphère si différente quand on n'en a pas respiré l'air pendant quelque temps. L'église se trouve à l'abri en Amérique des préjugés qui la paralysent en Europe ; elle ne connaît pas nos défaillances et nos misères, mais elle en a d'autres qui ne sauraient fleurir chez nous. Tandis que nous avons assez fréquemment des fanfarons d'incrédulité ou de libre pensée, l'Amérique doit lutter plutôt contre les périls du formalisme qui peut aller aisément jusqu'à l'hypocrisie religieuse consciente ou non.

La liberté la plus absolue de propager une opinion quelconque, aussi longtemps qu'on ne viole pas le droit commun, donne également un aspect tout particulier à l'antagonisme de la foi et de l'incrédulité. On est entièrement revenu en Amérique de la manie étrange qui consiste à rendre intéressantes les choses ridicules ou odieuses en les persécutant. « Notre liberté sociale, politique et religieuse aussi large que possible, donne, dit le rapporteur, aux incrédules de l'Amérique des avantages marqués sur leurs frères d'Europe, mais d'un autre côté cette même liberté de penser ce qu'ils veulent, de le professer ouvertement et de le propager, diminue de moitié leur pouvoir de nuire. Le baril de poudre qui disperserait en mille débris un édifice dans lequel il ferait explosion, peut éclater sans faire du mal à quoi que ce soit en plein air et sur le haut d'une colline. »

Les églises les toutes premières sont au bénéfice de cette liberté absolue qu'elles ont le bon esprit de favoriser, bien loin de la redouter comme chez nous. D'abord il peut s'en former à tout moment de nouvelles pour répondre aux besoins nouveaux qui se font jour ; ensuite l'administration intérieure des églises se trouve admirablement simplifiée. On ne voit pas comme trop souvent en France, de prétendus amis de la liberté demander que les autorités civiles contraignent un prêtre à ensevelir *religieusement* un voltairien qui a refusé de se confesser à l'article de la mort, ni, comme en Prusse, des catholiques réclamant l'intervention du bras séculier pour les protéger contre les censures ecclésiastiques. Par suite de la complète séparation des deux sphères, chacun est condamné à ne s'occuper

que de ce qui le regarde. Aussi grâce au fait qu'elle ne saurait avoir la moindre sanction civile, l'excommunication spirituelle existe-t-elle aux Etats-Unis exactement comme au XVI^e siècle¹. Et, chose remarquable, elle est acceptée de tous, croyants ou incrédules. Une église qui ne se ferait pas respecter en excluant de son sein une personne qui la déshonore serait perdue dans l'opinion publique. On ne sait rien en Amérique de ces nouvelles églises démocratiques et autoritaires où se rencontrent toutes les nuances de l'arc-en-ciel religieux ou irréligieux, depuis le matérialisme grossier jusqu'à voltairianisme gogue-nard, sans oublier l'orthodoxie fossile. On n'y connaît pas ces grands jours d'élection populaire où ceux qui ne mettent pas ordinairement le pied à l'église s'y portent en bataillons serrés, dans le but unique de nommer un pasteur qui en chasse par ses prédications ceux qui y vont encore.

En se sauvant elle-même, l'église a du même coup sauvé la théologie. Les diverses églises d'Amérique ont une théologie qui n'est autre que celle de la réformation. Les confessions de foi du XVI^e siècle ont conservé aux Etats-Unis, et cela sans aucune sanction gouvernementale, une autorité aussi absolue et incontestée qu'aux plus beaux jours du XVII^e siècle en Europe. On peut faire ses réserves au sujet de la théologie de la réformation, mais on ne saurait lui contester l'honneur d'avoir fait jusqu'à aujourd'hui de l'Amérique le pays du monde où la religion est le plus en honneur. Il vaut la peine de traverser l'Atlantique pour voir ce qu'a su faire le protestantisme du XVI^e.

¹ L'excommunication n'existe pas seulement : il y a une manière régulière de sortir d'une église quand on ne veut plus en faire partie. Ainsi dans le courant de 1874 il s'est tenu à Brooklyn un concile, fort remarquable, des principaux représentants du congrégationalisme. Il s'agissait tout simplement de décider si l'église de Plymouth avait observé les règles usitées en laissant sortir de son sein un de ses membres fortement soupçonné d'avoir répandu des bruits calomnieux sur le compte de son pasteur, M. H. W. Beecher, à l'occasion d'un grand scandale dont celui-ci paraît avoir été la victime. Rien peut-être ne montre mieux la profonde différence entre une église américaine s'épanouissant au soleil de la liberté, et les institutions que nous appelons du même nom en Europe, qu'elles soient d'ailleurs nationales ou libres.

siècle dans le nouveau monde. Tirant hardiment toutes les conséquences de son principe sous le régime de la liberté civile et religieuse la plus absolue, il en a bénéficié à son tour après l'avoir créé. On imaginerait difficilement un contraste plus saisissant et plus instructif que celui que présentent à cet égard l'Amérique et l'Europe. Tandis que là-bas les églises nombreuses, riches, prospères, parfaitement bien organisées, pleines de confiance en l'avenir n'ont pas de plus dangereux ennemi qu'une trop grande prospérité, en Europe les établissements ecclésiastiques, réduits à l'absurde, craquent de toutes parts, ne pouvant ni mourir avec les églises officielles, ni revivre avec les églises libres.

Il semble que les représentants de deux mondes religieux si différents, bien qu'issus l'un et l'autre de la même mère, la réformation du XVI^e siècle, auraient dû avoir bien des choses utiles et instructives à se dire en se rencontrant sur le sol de la libre Amérique. Comment se fait-il qu'après être parti du même point de départ on ait abouti à des résultats si différents? Quand la déviation du principe commun a-t-elle commencé? Comment pourrait-on tirer son profit des expériences faites de part et d'autre, de façon à assurer à l'avenir le triomphe de la cause dont les uns représentent jusqu'à aujourd'hui le misérable échec, les autres la victoire incontestable? Les

' Il a été répondu à ces questions dans un rapport dont nous donnons ici quelques thèses qui en résument les idées principales : — I. L'église est la société de ceux qui, en communion personnelle avec Jésus-Christ, le Sauveur du monde, professant ensemble leur foi et travaillent à l'avancement du règne de Dieu. — II. Faute d'avoir suffisamment insisté sur l'élément de la vie personnelle et pour avoir relevé trop exclusivement celui de la doctrine, les églises protestantes d'Europe, bientôt envahies par le monde, se sont confondues entièrement avec la nation. — III. Sous l'influence du grand réveil du temps de Jonathan Edwards, les églises américaines se sont distinguées de celles d'Europe, en se donnant une constitution intérieure plus spirituelle qui a eu pour conséquence la séparation de l'église et de l'état. — IV. Les églises officielles d'Europe, faute d'avoir accompli la même évolution, se trouvent privées des avantages qu'elles avaient au XVI^e siècle, sans être en mesure de répondre aux besoins nouveaux qui se manifestent. Elles tendent à tomber légalement au pouvo ir des adversaires du christianisme. — V. Les églises libres

Américains auraient eu sans contredit bien des choses importantes à nous dire, mais d'un autre côté nous étions en position de leur donner plus d'un avertissement salutaire. Est-il donc bien à sa place d'exiger l'acceptation sans réserve des confessions de foi éminemment théologiques du XVI^e siècle, non-seulement des pasteurs mais des simples laïques, de la jeune fille, de tout membre faisant profession de piété personnelle, pour entrer dans l'église? Les hommes éclairés de l'Amérique sont déjà suffisamment au courant de la distinction fondamentale entre la foi et la théologie pour sentir qu'il est particulièrement déplacé de les confondre dans des églises recrutées par la profession de foi individuelle, éminemment populaires, à tant d'égards différentes de celles qui au XVI^e et au XVII^e siècle étaient dominées par les théologiens. Sous ce rapport-là du moins les églises libres du continent européen, à tant d'autres

nombreuses et diverses, sont une manifestation du malaise général, sans être en mesure d'y porter remède. Leur mission est de proclamer, qu'avant d'être une affaire sociale, la religion est en tout premier lieu une affaire individuelle. — VI. Le christianisme ne pourra reprendre la position qui lui appartient dans la société européenne, sans le concours de tous les hommes évangéliques réunis pour travailler à la même œuvre. — VII. La séparation de l'église et de l'état, qui semble inévitable, résultera moins du triomphe des vrais principes réglant la constitution intérieure de l'église chrétienne que de la force des choses. — VIII. Lorsque la séparation de l'église et de l'état aura provoqué la lutte décisive entre le christianisme et l'irréligion, le concours des églises évangéliques des Etats-Unis sera indispensable à celles d'Europe. — IX. Les églises américaines sont aujourd'hui l'expression la plus belle et la plus authentique du mouvement religieux du XVI^e siècle. — X. En travaillant à faire triompher la cause de la liberté et du christianisme, les églises américaines sont un encouragement et un modèle pour tous les hommes qui voient dans la démocratie chrétienne la forme définitive de la société moderne. — XI. Il faut voir une usurpation sur les droits imprescriptibles de la conscience et un acheminement vers l'inquisition dans toute législation gouvernementale qui prétend frapper non-seulement les faits anti-sociaux, mais déjà les idées religieuses et morales. La réconciliation entre la société européenne et le christianisme ne deviendra possible que lorsque l'état et l'église auront accepté ces principes, déjà mis en pratique par la civilisation américaine, proclamés par la constitution des Etats-Unis et par les églises libres du continent européen.

égards attardées, ont quelque chose à apprendre à celles d'Amérique. On l'a fait remarquer, dans un des rapports lus à New-York. « Une plus grande largeur théologique est immédiatement résultée de la fondation des églises libres. Si en Amérique chaque conviction religieuse peut hardiment élever son drapeau, assurée de rencontrer des partisans dans les rangs d'un nombreux public qui s'intéresse aux choses de la foi, il n'en est pas de même en Europe. Aussi, lorsque parmi les membres des églises libres, déjà en fort petit nombre, il s'est trouvé des baptistes et des pédobaptistes, par exemple, il n'a pu être question de se séparer pour constituer à part des congrégations qui auraient été par trop insignifiantes en nombre. Force a donc été de vivre ensemble dans le même troupeau, tout en se supportant. Il n'est pas rare de voir, je parle surtout des pays de langue française, des églises en majorité pédobaptistes ayant un pasteur baptiste. Les membres du troupeau qui veulent faire baptiser leurs enfants s'adressent à un ministre du voisinage. Le même rapprochement s'est effectué entre d'autres tendances. Comme les professions de foi des églises libres portent sur les faits religieux plutôt que sur les principes théologiques, comme elles supposent d'une manière plus ou moins consciente, la distinction fondamentale entre la religion et la théologie, il en résulte que des luthériens et des zwingliens, des arminiens et des calvinistes peuvent se trouver dans la même église. Des orthodoxes de la plus stricte observance ont même à s'accommoder de la présence d'hommes évangéliques qui, à beaucoup d'égards, s'éloignent de la théologie officielle du XVI^e siècle. »

« Il faut bien l'avouer, ce mode de vivre a surtout été imposé par la force des choses, par la nécessité ; il n'en est pas moins considéré comme constituant un progrès important dans la voie de la liberté et de la largeur. »

« Le même rapprochement a eu lieu sur le terrain ecclésiastique. Les églises nouvelles ne sont ni strictement presbytériennes, ni rigoureusement congrégationalistes. On a cru pouvoir établir une autorité centrale suffisante pour constituer un faisceau, tout en respectant à bien des égards la liberté des congrégations particulières. »

Ce point-là et beaucoup d'autres encore pouvaient fournir l'occasion de discussions réellement profitables, qui auraient pu donner aux réunions de New-York une haute portée pour l'histoire du protestantisme. Les organisateurs n'ont pas eu de ces ambitions. On s'est exclusivement borné à chanter les louanges du protestantisme extérieur, charnel et vulgaire, dans un moment singulièrement inopportun, du moins pour l'Europe. Aussi chercherions-nous vainement un point de comparaison entre le dernier concile romain et les réunions de New-York. Le concile du Vatican a été l'expression officielle de catholicisme tirant les dernières conséquences de son principe. On ne saurait dire que le principe du protestantisme vrai et idéal, qui en fait l'église des hommes arrivés à l'âge de majorité en religion, ait triomphé à New-York. On n'y a vu célébrer que le protestantisme historique, à tant d'égards illogique, décrépît, paralysé, qui trop souvent n'est qu'un catholicisme inconséquent, un protestantisme catholique.

Mais le protestantisme vrai et idéal, qui se confond avec le spiritualisme chrétien, est-il jamais destiné à être de ce monde? Peut-il se constituer en église? existera-t-il jamais autrement qu'à titre de tendance, d'aspiration, de levain destiné à faire lever plus ou moins la pâte inerte, sans réussir jamais à la pénétrer tout entière? C'est là une question capitale qui n'aurait pas manqué de faire ouvrir de grands yeux aux nombreux docteurs réunis à New-York, si tant est qu'elle eût même été comprise par beaucoup d'entre eux. Ce protestantisme-là, seul authentique parce qu'il se confond avec le christianisme lui-même, est-il plus répandu en Amérique qu'ailleurs? Malgré une puissance et une prospérité extérieure des églises américaines dont on ne peut se faire une idée sans l'avoir vue, proportions gardées, le nombre de ceux qui ont la religion de la vérité et non celle de la forme et de l'autorité est-il plus considérable qu'ailleurs parmi ceux qui professent le christianisme? Le spiritualisme chrétien a-t-il plus de représentants aux Etats-Unis que dans le reste de la chrétienté?

VII

C'est là sans doute que les experts nous attendent ; si ce point n'est pas le seul qui les intéresse, c'est bien sans contredit celui qui les préoccupe le plus. Reste à savoir si nous ne touchons pas à un de ces problèmes importuns qui surgissent sans cesse, sans qu'on puisse jamais arriver à les résoudre ? Ayant tant de peine à savoir à quoi s'en tenir pour son propre compte personnel, comment se hasarder à trancher la question alors qu'il s'agit de comparer des églises et des pays à tant d'égards différents ? Et cependant se récuser complètement, refuser d'aborder même le problème sous prétexte que toutes les formes peuvent être également bonnes ou également mauvaises suivant les pays, les hommes, les circonstances, n'est-ce pas renoncer non-seulement à toute église, mais à toute religion historique, positive, pour se perdre dans un mysticisme vaporeux à l'usage d'un couvent de nonnes et de leur directeur, mais tout à fait insaisissable et impropre à mordre sur la nature humaine pour la régénérer en agissant sur elle comme un tonique propre à lui faire exsuder tout son venin ? Non, la question des institutions et des formes ne saurait être indifférente. Quand on en est là, sans une inconséquence flagrante, qui pour tant de gens est une affaire de tempérament, on devrait dire que la question de l'esprit ne l'est pas moins. Le scepticisme à l'endroit de la forme ne sert trop souvent qu'à vouloir celui qui porte sur le fond. S'il y a dans le monde une religion vraie, authentique, divine, elle doit travailler sans relâche à se présenter sous une forme qui lui corresponde toujours mieux, au risque de n'arriver peut-être jamais au but ici-bas, tout en ne cessant de s'en approcher.

Il n'y a que les hommes prenant hardiment le problème par ce côté-là qui contribuent à faire avancer la cause de l'humanité et de la vérité. Mais, il faut en convenir, cette tâche, qui n'existe pas même pour la multitude, est des plus rudes aux yeux de ceux qui en ont entrevu l'importance capitale et les nombreuses difficultés. Pour personne l'œuvre ne finit qu'avec la vie : on ne possède pas d'une possession spirituelle ce qu'on n'affermirait pas en le conquérant chaque jour à nouveau. Et ce

travail doit recommencer, avec chaque individu, à chaque génération nouvelle. On voudrait pouvoir léguer aux siens les expériences que l'on a faites, les biens spirituels déjà acquis, mais il faut hésiter sans cesse entre le danger d'engager les autres dans les voies stériles et perfides du formalisme et la crainte de ne pas exercer une influence suffisamment intense et étendue. En constatant le peu d'action que l'on exerce au près et au loin sur un monde distrait, comment ne pas se demander si l'on ne serait peut-être pas trop ambitieux, si l'on ne poursuit pas un idéal trop relevé pour l'humanité, un but chimérique ? Mais cette chimère c'est ce qui doit être, le devoir strict, la vraie spiritualité. Si l'on pouvait en douter un instant il suffirait de voir ce qu'est devenu, ce que devient chaque jour l'Evangile entre les mains de ceux qui, pour lui assurer un plus facile accès, croient devoir pactiser avec les préjugés, les faiblesses et les passions de la foule. Le nombre de ceux qui saisissent la portée de la question n'est jamais bien considérable ; les hommes qui après avoir entrevu l'idéal marchent d'un pas ferme à sa réalisation sont rares dans tous les temps, quel que soit le pays, quelle que soit l'église. C'est par dessus bien des barrières et après avoir triomphé de nombreux préjugés qu'ils réussissent à se comprendre et à se reconnaître. Ce fait implique déjà que, tout en étant pleinement d'accord sur le but, la nécessité de faire prédominer l'esprit sur la forme et la lettre, ils sont loin de s'entendre sur les moyens. Tel forme répudiée par l'un comme décidément réfractaire à l'esprit, paraît à l'autre encore susceptible d'en être pénétrée. Si l'on fait d'aventure plusieurs pas de compagnie dans la même direction, il arrive toujours un moment où par suite de la différence de culture, d'éducation, de caractère, l'élan n'est plus le même. Ceux-ci s'arrêtent à moitié chemin, tandis que d'autres, encouragés par les résultats obtenus, se sentent animés d'une ardeur nouvelle. Heureux encore si dans ces moments critiques où il faut décidément se séparer on est de part et d'autre suffisamment spirituel et large pour savoir se rendre mutuellement justice !

De là l'impossibilité absolue de grouper tous les spiritualistes

d'une époque en une seule église ; il faut même renoncer à faire marcher ensemble ceux qui appartiennent à la même dénomination. Il semble qu'à mesure qu'on s'élève plus haut sur l'échelle de la spiritualité, on soit condamné à sentir toujours plus son isolement comme lorsqu'on gravit les hauteurs des Alpes. A toutes les difficultés de la tâche viennent s'ajouter celles qui résultent du manque de concours et de sympathie. C'est alors que sonne l'heure de la tentation suprême. Tel qui jusque-là avait marché d'un pas ferme, finit par céder aux séduisantes sollicitations d'un quietisme énervant. Il a sans doute entrevu le but qui l'a fait tressaillir. Mais il s'autorise de sa grandeur, de sa beauté même pour renoncer à l'atteindre. Arrivent alors les faux frères plus habiles que droits : profitant de toutes les défaillances, ils savent se prévaloir du besoin de sauvegarder les résultats qui leur ont été imposés pour se défendre d'en accomplir de nouveaux. Il faut alors se résigner à chercher ses vrais auxiliaires souvent bien loin dans le temps et dans l'espace, marchant isolés au sein des diverses églises comme on doit avoir le courage de marcher soi-même. Heureux celui qui de temps à autre a le privilège de pouvoir en passage serrer la main d'un compagnon de voyage dont il reconnaît l'air de famille, bien qu'ils tendent au même but par des sentiers opposés.

A quelle époque et à quelle dénomination qu'ils appartiennent, ces hommes ont un trait commun. Ils gémissent et se lamentent déplorant le triste état de l'église : chacun le croit à son époque particulièrement lamentable ; ils ont tous raison et c'est parce qu'ils gémissent, se lamentent et font d'incessants efforts que le triomphe du mal ne va jamais jusqu'à éteindre le lumignon qui fume encore !

A côté de ces esprits chagrins on voit s'avancer heureux et satisfaits les formalistes francs et naïfs, contents de leurs succès extérieurs et appuyés sur la statistique. Etendre le filet de l'Evangile sans trop s'occuper de la largeur ou de la solidité de ses mailles est leur unique préoccupation. A les entendre tout est bien pourvu que les règles soient observées. Grâce à eux, sous les noms les plus divers, dans les églises en apparence

les plus opposées, on voit l'ombre du prêtre qui va grandissant sans cesse, s'allongeant de toute la hauteur dont le laïque s'abaisse. Avec cette douceur qui lui est particulière, le lévite est toujours là au bon moment tenant le néophyte par la main pour lui faire franchir les pas difficiles, alors qu'il s'agit de passer de l'*opus operatum* de la doctrine à celui de la forme, puis, par l'idée magique du sacrement, à celui de l'église où il admire alors sans contrainte son œuvre achevée. Tout formaliste en religion est un papiste en germe. Dès que le sentiment religieux s'éveille chez un homme élevé dans la religion de la forme, il ne lui reste plus, s'il a l'esprit droit et s'il est libre d'entraves extérieures, qu'à remonter vers les sources pures du spiritualisme chrétien ou à aller chercher un refuge dans le catholicisme qui a admirablement réussi à substituer la forme au fond, la religion de l'autorité à celle de Jésus-Christ. Voilà pourquoi, dans le pays classique du formalisme, en Angleterre, on voit tant de personnes passer au catholicisme dès qu'elles sentent le besoin de s'occuper de religion. La forme étant tout pour ces hommes, il vont naturellement là où la plus belle part lui est faite. Quant à ceux qui sont retenus par les préjugés de naissance, les habitudes, et l'éducation, ils forment le gros monceau des protestants catholiques ne se distinguant des autres que par l'inconséquence. Que de protestants de naissance jettent les hauts cris en voyant les scènes de Lourdes et de la Salette sans s'apercevoir qu'ils ont leur fétichisme à eux, ne différant pas beaucoup plus de l'autre que ne diffèrent entre elles plusieurs espèces du même genre ! Le cœur humain a toujours trouvé les charges de spiritualisme beaucoup trop lourdes ; voilà pourquoi dans tous les domaines on voit la routine aspirer à supplanter la vie et, en religion, le formalisme, le pli, le rite et le symbole, souvent l'apparence chercher, chez les meilleurs et à leur insu, à se substituer à la vraie religion. Même quand elles sont de droit divin, les formes toujours indispensables risquent de bannir l'esprit. Le pharisaïsme nous offre le plus tragique exemple de tout ce qu'il y a d'enivrant et de fallacieux dans le formalisme. Au sein de la république d'Israël rien n'était laissé à l'arbitraire humain ; l'institution dans tous

sus détails, les cérémonies, les moindres rites, tout était voulu de Dieu ; la plus stricte observance de ces nombreuses prescriptions n'en a pas moins conduit les Juifs à crucifier celui dont toutes ces cérémonies et ces symboles avaient justement pour mission d'annoncer, de préparer la venue.

Puisqu'il en est ainsi, les formes étant aussi dangereuses qu'indispensables, le plus sage serait de les réduire au minimum, de façon à ce qu'elles fussent condamnées à s'affaïsser sur elles-mêmes comme un sac vide dès qu'elles seraient abandonnées par l'esprit. Du moment où la sève a cessé de circuler dans l'arbre à l'entrée de l'hiver, les feuilles s'en détachent tout naturellement pour joncher nos champs et nos promenades, en attendant que le vent se charge de les disperser et de les faire disparaître. Nul ne s'aviserait de les soigner dans l'espoir qu'au premier printemps la sève voudrait bien les ranimer à nouveau. On est moins intelligent quand il s'agit de la vie spirituelle : la confiance en elle n'est pas suffisante pour la croire de force à se créer à chaque jet nouveau la forme la plus convenable. La circonstance que telle forme a un jour servi d'expression à la vie fait espérer qu'il en sera de nouveau ainsi. On la respecte, on la vénère, on la cultive, dans le vain espoir que la vie consentira à venir déborder un jour de nouveau dans ces canaux réguliers que l'on tient à sa disposition. Qui n'a vu des hommes aussi simples qu'excellents travailler avec une touchante piété à raffermir, à restaurer et à compléter les institutions et les formes comme s'il était possible de retenir dans des bandelettes cet esprit éminemment libre, qui comme le vent, se plaisant à souffler où il veut, ne fait nulle part élection de domicile d'une manière définitive, et est souvent chassé par les efforts mêmes qu'on fait pour le retenir ? De là le culte des reliques, des édifices¹, des localités où se sont passés des événe-

¹ La ville de New-York offre un exemple très frappant d'un formalisme de ce genre. Le dernier grand réveil des États-Unis (1857-1858) commença dans l'église de Fulton-street, où se réunissaient depuis longtemps pour le demander un petit nombre d'âmes pieuses et persévérantes. Eh bien, quoique l'on soit depuis longtemps rentré dans le calme, on n'en continue pas moins à se réunir tous les jours dans le même lieu, à la même

ments remarquables ; combien peu de personnes ont saisi la portée de cette parole profonde du Maître : *« Femme, crois-moi ; l'heure vient que vous n'adorerez le Père, ni sur cette montagne, ni à Jérusalem... Mais l'heure vient, et elle est maintenant, que les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; car aussi le Père en demande de tels qui l'adorent. Dieu est esprit ; et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité. »*

Le monde religieux des Etats-Unis n'est pas plus à l'abri de ces travers que celui de la vieille Europe. Le prestige de la prospérité y aidant et les tendances de l'esprit américain portant toutes dans le même sens, on peut dire que le formalisme en Amérique a des chances pour le moins aussi favorables que celles qui lui sont fournies en Europe par les traditions, la magie des souvenirs, ne s'alliant pas trop mal avec cette indifférence en matières religieuses qui nous caractérise à un haut degré. Deux faits cependant tiennent le formalisme en échec et l'empêchent de tout envahir. La liberté religieuse absolue permet d'une part à tout esprit nouveau de se créer les formes qui lui conviennent en même temps qu'elle facilite singulièrement l'abandon des anciennes dès qu'elles ont fait leur temps. Il est même une forme ecclésiastique, éminemment américaine, qui mieux qu'aucune autre réduit le formalisme à sa plus simple expression. D'abord le congrégationalisme reconnaît à chaque église locale particulière les mêmes droits qu'à un grand établissement national, ou régional, absorbant les diverses unités. Ensuite, par l'absence de tout lien officiel et artificiel, il garantit à chaque église le droit salutaire de mourir de fait quand elle est morte en réalité ; de disparaître

heure, dans la pensée que quand il y aura un nouveau mouvement de l'Esprit, il commencera exactement dans le même lieu et de la même manière. Tant il est vrai que toutes les erreurs que l'on a vu s'épanouir à leur aise dans l'église romaine ont de profondes racines dans le cœur humain ! Si on constatait avec soin la présence des erreurs similaires dans les deux églises, on aurait moins de peine à comprendre la rechute apparente de bien des gens. Rien de moins commun dans toutes les communions, et même chez les meilleurs, qu'une vraie spiritualité n'excluant d'ailleurs ni le zèle ni la ferveur.

comme simple forme dès qu'elle cesse d'exister comme fait spirituel. La fiction qui consiste à traiter comme vivant un corps mort, sous prétexte qu'il est partie intégrante d'un organisme vivant, ne saurait exister.

Le formalisme par contre trouve un puissant auxiliaire dans la couleur fortement intellectualiste dont la piété anglo-saxonne est redevable aux défauts de l'esprit national et au rationalisme prétendu orthodoxe. C'est ce dont nos lecteurs auront pu s'apercevoir en lisant le remarquable article que la *Revue* a publié dans son dernier cahier de 1874, sur la crise théologique en Amérique. Ce travail est de nature à alarmer non pas tant par la profondeur et l'étendue du mal qu'il signale, mais surtout par l'étrange remède qu'il propose. L'auteur nous présente l'Amérique religieuse sous un jour tout autre que les rapporteurs un peu optimistes de l'*Alliance évangélique*. Appuyé sur les faits, il jette un cri d'alarme motivé : « Le feu y est donc ? oui, les flammes ont déjà relui en tous lieux et se répandent maintenant partout. Si les chrétiens américains, si les avocats et hommes d'état, les hommes de lettres, et autres laïques chrétiens de l'Amérique qui peuvent guider l'esprit public et le clergé chrétien d'Amérique aussi, ne veulent pas en être dans dix ans au point où en sont ces mêmes classes de chrétiens en Europe, courant çà et là en se tordant les mains et se déchirant le cœur à la vue de l'extension de cette désolation terrible qui nous menace déjà, et cherchant presque affolés à sauver la foi et le système chrétien d'une ruine et d'une destruction plus complètes, il faut que quelque chose soit fait par tous les amis de Christ au milieu de nous, et cela avec intelligence, promptement, et efficacement. » Ce n'est pas ce côté de l'état religieux des pays anglo-saxons (le mal est encore plus avancé en Angleterre qu'en Amérique) que nous présentent nos journaux, bien persuadés de s'acquitter de leur devoir en s'en tenant à relever ce qui plait à leurs lecteurs et à jeter un voile discret sur tout ce qui pourrait les troubler. Se bornant à relater les faits et gestes de l'évangélisme aussi bruyant que superficiel, on s'imagine que l'*Évangile de l'inspiration plénière* se chargera d'arrêter le flot qui monte. Et on ne s'a-

perçoit pas qu'en se contentant de crier et de se compter alors qu'il faudrait chercher à comprendre pour répondre ensuite d'une manière intelligente, les chrétiens anglo-saxons travaillent, autant qu'il est en leur pouvoir, à amener ce funeste divorce qui a pour effet de rejeter les classes intelligentes dans l'incrédulité à mesure que les autres s'enfoncent dans la superstition et le bigotisme.

Malheureusement le remède que propose M. Blauvelt ne ferait qu'augmenter le mal. Il accepte naïvement la lutte sur le terrain non pas religieux et moral, mais exclusivement scientifique qu'il convient aux adversaires de proposer. « Ils (les savants) se bornent à réclamer, dit-il, ce qui est parfaitement raisonnable, que chacun de ces dogmes soit positivement appuyé sur des preuves et des raisonnements semblables à ceux qui réclament notre adhésion aux propositions scientifiques ordinaires, et qu'ils prennent ainsi leur place légitime comme partie de la science ; ou bien que l'on accorde franchement que ces dogmes n'ont pas de base scientifique, et qu'ils soient ainsi repoussés comme n'ayant rien de commun avec la science. » On le voit, à entendre notre théologien américain ce n'est pas *avec le cœur et avec la conscience* qu'on ferait de la religion, mais exclusivement avec l'entendement, avec cette faculté qui est seule mise en jeu quand il s'agit de faire de l'algèbre, de la géométrie ou d'étudier une science quelconque. « Il faut dire en un mot, ajoute M. Blauvelt, que chacun des dogmes reçus, pour si sacré et fondamental qu'il soit, est sommé de comparaître au tribunal de la science pour être déclaré vrai ou faux. Pour éviter toute possibilité d'erreur, tout l'examen doit avoir lieu, comme le réclame avec raison M. Renan, dans un esprit purement séculier et *non religieux*, suivant la méthode des grecs, des musulmans, des hindous, hommes étrangers à toute théologie et qui ne songent ni à applaudir, ni à décrier, ni à soutenir, ni à démolir les dogmes. La vérité et rien que la vérité. La vérité non comme conséquence mais comme cause ; la vérité seulement pour de solides raisons ; la vérité en exposant sans merci toutes les erreurs et tous les sophismes ; la vérité à tout prix et la vérité à tout hasard, tel

doit être toujours le seul mot d'ordre. » Ah ! que voilà bien ce rationalisme orthodoxe avec toutes ses illusions, que les théologiens vivants du XVI^e siècle étaient loin de professer ! Il nous semble entendre cet excellent M. Gaussen à la fois poète et géomètre, nous disant gravement qu'il fallait prouver la vérité de l'Écriture sans *ouvrir le volume*, comme quand il s'agit d'établir l'authenticité des écrits d'Homère ou de Virgile. Dans la controverse décisive on exclut tout simplement les organes appelés à saisir la vérité, la conscience et le cœur, la vérité elle-même qui seule en se montrant peut mettre un terme au débat. Pascal et Vinet ont guéri de ces illusions-là tout homme qui parmi nous comprend les premiers mots des questions religieuses et théologiques. — « C'est le cœur qui sent Dieu, dit Pascal, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Ce n'est que dans la mesure où on fait l'expérience personnelle et vivante du christianisme qu'on le comprend. Ces choses-là ne s'apprécient pas du dehors ; entrez et vous verrez clair. « Il ne faut, dit Vinet, quand il s'agit de décider de la vérité du christianisme, il ne faut faire abstraction de rien de ce dont l'homme se compose. Il faut apporter, il faut jeter dans la discussion ses craintes et ses espérances, ses joies et ses douleurs, sa vie extérieure et sa vie intérieure, l'esprit et l'âme, l'homme du temps et l'homme de l'éternité. C'est ainsi, c'est-à-dire complet, vivant et personnel, que de telles questions veulent nous trouver ; autrement, elles se joueront de nos efforts et se riront de nos certitudes. » Par ce côté-là la théologie devient à son tour une science relevant de la raison. Elle est la science des faits moraux, psychologiques, religieux, — tout aussi incontestables que ceux de l'histoire naturelle, — dont le chrétien a fait l'expérience. Les dogmes chrétiens ne sont plus alors, comme le suppose M. Blauvelt avec tous les supranaturalistes, *des formules révélées de Dieu*, mais bien le résultat du travail scientifique de la conscience chrétienne entrant en contact avec l'Évangile, que l'homme est appelé à s'assimiler par toutes les facultés de son être. Le dogme devient alors variable et soumis à toutes les vicissitudes de la science, tandis que les faits évangéliques demeurent per-

manents. Il est impossible qu'un homme de la valeur de M. Blauvelt, qui réagit à propos avec tant d'énergie et de courage contre la vieille apologétique extérieure des Anglais, ne s'aperçoive pas bientôt qu'il en conserve tout ce qu'elle a de plus fâcheux, l'idée que le christianisme *est essentiellement un ensemble de connaissances révélées* s'adressant avant tout à *l'intelligence*. Il ne pourra agir efficacement sur ses compatriotes en vue d'une réforme franche et radicale de la théologie qu'à condition de leur ressembler moins. Avant d'entreprendre de justifier au tribunal de la science *l'ensemble* de la théologie traditionnelle, il faut en tout premier lieu faire le départ entre l'élément religieux, relevant de la conscience et du cœur, et l'élément éminemment humain et transitoire toujours *justiciable de la science chrétienne*.

Il est intéressant de voir les réponses faites à M. Blauvelt par le monde religieux. Comme il arrive toujours en pareil cas, l'auteur s'est attiré plus de mauvais compliments et d'animadversion que de réfutations. La revue toutefois qui avait d'abord publié ces articles alarmants a donné plus tard quelques pages destinées à rassurer. L'auteur, M. Lyman H. Atwater, signale d'abord quelques exagérations dans le travail auquel il répond. Tout en reconnaissant que le scepticisme moderne a pris pied en Amérique, il nie que les ravages soient déjà aussi étendus et aussi profonds qu'on le prétend. M. Atwater relève également ce qu'il y a de paradoxal dans l'assertion que les chrétiens sont moins bien placés que personne pour défendre le christianisme, sous prétexte qu'ils ont pris parti. M. Blauvelt a pris en effet trop au sérieux le mot de M. Renan qui prétend que pour rendre justice à une religion il faut y avoir cru et ne plus y croire. S'il n'est que trop vrai que chez beaucoup de chrétiens l'amour abstrait de la vérité, quelle qu'elle soit, ne triomphe pas toujours du préjugé de l'éducation et de l'habitude, les hommes de science ne sont pas plus à l'abri que les autres de ce travers inhérent à la nature humaine. On a beau dire, le préjugé invétéré contre le surnaturel n'est inspiré que par une philosophie préconçue, ou par une science empirique trop étroite qui au lieu d'être franchement décidée à enregistrer

docilement ce *qui est*, devient infidèle à son principe et prétend trancher à l'avance ce qui *doit être*, sous prétexte de faciliter sa tâche.

Mais ce qu'il importe surtout de relever, c'est que M. Atwater n'accepte pas le critère de la vérité chrétienne proposé par M. Blauvelt. Comme nous il estime que le christianisme doit être abordé par l'homme tout entier, sans qu'aucune de ses facultés et de ses besoins soit mis en charte privée. « Elle est vaine, dit-il, la tentative de faire de la croyance en la vérité des évangiles, le fait d'une pure gymnastique intellectuelle, sans aucune intervention de l'élément moral. Les vérités et les considérations morales n'en sont pas moins intellectuelles; elles ne peuvent être perçues que par l'intelligence, mais il faut se garder d'en exclure l'*élément moral et le discernement spirituel*. Cette mise en jeu de nos facultés morales relève à la fois de l'intelligence et du sentiment... Quand on prétend, — et c'est bien là l'idée des sceptiques modernes, — n'admettre pour valables que les preuves sensibles, faisant appel au témoignage des sens ou aux déductions logiques qui en découlent, nous protestons avec tout le sérieux dont nous sommes susceptibles. »

Il est à regretter que M. Atwater n'ait pas poussé plus loin ses investigations. Il se serait peut-être aperçu alors qu'il était sur le même terrain que son adversaire sans tirer les conséquences logiques renfermées dans le principe commun. Les deux auteurs nous font en effet l'impression de ce mouvoir sur ce terrain stérile du supranaturalisme rationnel. C'est encore là un de ces points sur lesquels les Américains auraient eu à apprendre quelque chose surtout des Allemands, et même des Français. Ce n'est qu'après avoir rompu en visière à ce supranaturalisme superficiel qui règne un peu partout, du moins dans la conception populaire des protestants qui le confondent avec l'orthodoxie du XVI^e siècle infiniment supérieure, qu'on peut entrevoir la possibilité d'une théologie nouvelle répondant aux besoins de l'époque. Qu'on se le dise bien, le protestantisme ne sera à la hauteur de sa mission que lorsqu'il usera hardiment de la faculté de se réformer lui-même. Les

théologiens du XVI^e siècle lui ont donné à cet égard un bel exemple que la routine humaine a fait trop tôt oublier. Il ne s'agit ni de restaurer, ni de réformer, mais de fonder à nouveau sur la base inébranlable posée par celui qui s'est appelé le chemin, la vérité et la vie. En Amérique comme en Europe, il importe de se mettre promptement à l'œuvre, sous peine de voir s'établir le funeste divorce presque consommé dans nos pays de langue française où la culture et l'intelligence aboutissent à l'incrédulité d'une part et le christianisme et la piété s'étiolent d'autre part dans l'ignorance, l'étroitesse et la superstition.

Toute cette étude l'aura suffisamment montré, le péril est beaucoup moins grand aux Etats-Unis que chez nous. Mais il est certain qu'il commence à poindre : bien loin de blâmer M. Blauvelt d'avoir jeté le cri d'alarme, on ne saurait trop l'en remercier. Ensuite l'Amérique est incomparablement mieux outillée que nous pour marcher à l'encontre de la crise. Non-seulement elle possède des églises nombreuses, respectées, exerçant une grande influence dans le pays, mais elle a encore une théologie. Celle-ci fût-elle défectueuse, elle vaut mieux que rien ; on se trouvera à l'abri de cette grossière ignorance qui chez nous provoque une foule de malentendus et paralyse tous les efforts. Et puis n'oublions pas que l'Amérique est le plus grand pays protestant du monde. Grâce à la liberté religieuse absolue, à la flexibilité des institutions ecclésiastiques qui en résulte, à ce grand nombre de sectes dont on ne sait pas apercevoir les bons côtés, on s'y trouve à l'abri de cet isolement absolu qui dans notre vieux monde rongé par l'indifférence énerve tant de courages, alors qu'on se voit condamné à n'être que la fraction imperceptible, la minorité inappréciable dans le sein d'une minorité. Dans ce pays jeune il n'est pas d'idée, fût-elle étrange et bizarre, qui ne soit sûre de rencontrer aussitôt des amis et des partisans. Quand l'heure sera venue, la réforme théologique ne saurait être moins bien partagée.

Ce que nous avons dit précédemment des tendances qui se sont fait jour avec une remarquable unanimité dans les réunions de l'Alliance évangélique à New-York indique assez que

le terrain est préparé. Rien ne peut arrêter cette évolution éminemment salulaire qui doit s'effectuer dans la théologie, quand on en est venu à voir dans le christianisme non plus un ensemble de formules, de doctrines révélées, mais une vie nouvelle, supérieure, divino-humaine apportée par Jésus avec mission de renouveler la face de la terre. C'est bien évolution théologique que nous disons. En effet, quand en présence des avantages de tout genre dont jouissent les Américains on se rappelle qu'ils sont un peuple éminemment pratique, comment ne pas espérer qu'ils éviteront une révolution ? Si la liberté accomplissait cette nouvelle merveille, il ne resterait plus qu'à s'incliner et à imposer silence à ses antipathies. Le succès tient à peu de chose. Il suffirait de quelques hommes de talent et de piété jouissant suffisamment de la confiance du peuple religieux pour lui faire comprendre qu'il s'agit non pas de renverser la foi, mais de l'asseoir sur des bases solides comme le roc, sur l'esprit et non sur la lettre ; de la faire reposer en plein sur la conscience chrétienne désireuse d'accomplir toujours des progrès nouveaux en s'appuyant sur l'Écriture qui a déjà servi à la former. Alors seulement les églises d'Amérique, retrempées par ce nouveau souffle de l'esprit d'en haut, se trouveraient à la hauteur de la grande tâche qui les attend, l'avenir religieux de la civilisation américaine serait assuré pour longtemps ; elle ne ferait pas la triste expérience du divorce entre les forces religieuses et morales d'un part et la civilisation d'un autre qui, en Europe, menace de nous faire reculer vers les plus sombres jours de notre histoire. Qui sait ? l'Amérique, qui s'est mise en route beaucoup plus tard que nous, peut avoir effectué son évolution avant que nous ayons échappé à l'indifférence et au marasme de l'heure présente. Nos devanciers et nos maîtres pour tout ce qui tient à la liberté politique et religieuse, les Américains demain peut-être nous laisseront bien en arrière pour tout ce qui tient à la théologie. Le sol de l'Europe semble parfois épuisé sans retour. Ça et là on voit bien poindre quelques idées grandes et généreuses, mais elles ne peuvent aboutir, il faut de toute nécessité qu'elles traversent l'Atlantique pour prendre leur développement et porter leurs fruits.

Ce contraste est une réponse à la grande question que nous avons posée : les faits se sont chargés d'y répondre. Comment ne pas admettre que les forces du spiritualisme ont été relativement plus vigoureuses dans un pays qui a sauvé tout ce qui lui était cher, foi, théologie, église, que dans les contrées qui se sont laissé enlever presque tous ces biens ? Si à cela venait s'ajouter une évolution théologique s'accomplissant heureusement le fait se trouverait deux fois prouvé. Ce qui permet d'espérer qu'il en sera bien ainsi c'est que, tout en ayant des plaies profondes, sur lesquels nous nous sommes gardés de jeter un voile, les Etats-Unis demeurent encore le pays où à l'heure présente le christianisme exerce l'influence la plus générale, la plus incontestée. Le passé et le présent semblent être une garantie de l'avenir. Aujourd'hui encore le jugement porté vers 1830 par Tocqueville, demeure pleinement fondé. « Il est permis, dit-il, de penser qu'un certain nombre d'Américains suivent, dans le culte qu'ils rendent à Dieu, leurs habitudes plus que leurs convictions. Aux Etats-Unis d'ailleurs le souverain est religieux, et par conséquent l'hypocrisie doit être commune ; mais l'Amérique est pourtant encore *le lieu du monde où la religion chrétienne a conservé le plus de véritable pouvoir sur les âmes* ; et rien ne montre mieux combien elle est utile et naturelle à l'homme, puisque le pays où elle exerce de nos jours le plus d'empire est en même temps le plus éclairé et le plus libre. »

Voilà pourquoi l'Amérique demeure la gloire et l'espérance du protestantisme auquel elle est redevable de tout ce qu'elle est. Recueillons soigneusement cette parole précieuse : à l'heure présente le pays le plus libre est aussi le plus religieux et le plus franchement protestant dans le sens historique et positif du mot. Il ne saurait y avoir de fait plus propre à encourager ceux qui ont l'intelligence assez ouverte pour s'apercevoir qu'ils assistent en Europe aux dernières agonies des églises du XVI^e siècle. Infidèles à la fois à leur principe ecclésiastique et à leur mission religieuse parce qu'elles sont devenues étrangères au souffle profondément religieux et spirituel de la réformation, elles sont dans cette position angoissante d'un malade qui ne

peut ni mourir ni vivre. Et cela dure depuis des années, et cela peut durer encore longtemps. C'est en vain que le catholicisme pousse la logique de son principe jusqu'à l'absurde; ce spectacle est impuissant à redonner un élan général à son adversaire décidément frappé à mort. Tandis que celui-ci se meurt d'atonie, son antagoniste est en proie aux convulsions du délire. Devenu le représentant le plus authentique de la superstition et du fétichisme, le catholicisme n'a plus de puissance que dans les mains des habiles qui s'en servent pour leurs fins politiques; les églises officielles protestantes, sont déjà légalement, en bien des lieux du moins, entre les mains des adversaires de toute religion; et ça et là au milieu de la décomposition générale on voit surgir quelques rares églises libres débiles, atteintes à leur tour du mal général et poussant, ainsi que le disait déjà Vinet, sur le tronc des églises nationales, comme l'agaric sur un tronc pourri.

Certes, pour quiconque s'intéresse encore à l'avenir religieux de notre vieux monde, c'est un privilège inappréciable de voir et de revoir l'Amérique religieuse. Non pas, encore un coup, qu'elle nous offre l'image de la perfection, mais, en nous présentant des défauts dont nous n'avons pas le moindre soupçon parce qu'ils sont exactement l'opposé des nôtres, elle nous aide à reprendre notre équilibre. Méconnus, sans puissance aucune, les vrais chrétiens en Europe ne connaissent plus ces grandes, ces saintes ambitions pour l'Évangile et pour l'église qui dans les belles époques ont fait battre le cœur des fidèles intelligents. Singulièrement modestes, nous acceptons d'assez bonne grâce le triste sort qui nous est fait: on dirait que tout honteux et heureux d'être encore tolérés, nous avons déjà pris le parti de nous réfugier dans les villages obscurs, dans les réduits de nos cités, comme faisaient dans les premiers siècles de notre ère les païens dévots battant en retraite devant les lumières chrétiennes. Et il se rencontre des esprits étroits, des sectaires dont le zèle égale l'ignorance pour soutenir que tel est bien l'état normal de l'église, destinée à un petit nombre d'élus; des docteurs diserts exposant d'ingénieuses théories destinées à justifier ce triste état des esprits. S'il fallait en croire ces fi-

dèles, il ne faudrait plus aller puiser la lumière dans les portions les plus claires de la Parole de Dieu ; de prétendues prophéties de l'avenir auraient réglé à l'avance le programme minutieux des faits et gestes de l'église, des obligations des chrétiens pendant le cours des âges. Comme dans toutes les époques de défaillance, oubliant qu'il s'agit d'être ouvrier avec Dieu, on attend que le Sauveur, acceptant cette fois la méthode charnelle d'établir son règne que les Juifs ont prétendu lui imposer, vienne par un grand coup de théâtre et avec déploiement de puissance extérieure établir définitivement la religion spirituelle, après avoir réinstallé le culte lévitique et tout ce qui s'en suit. Notre théologie surannée tourne au judaïsme, la moins spirituelle au pharisaïsme. On déclare hardiment que le trésor du père de famille est décidément vide, pour ne pas rompre avec l'esprit de routine, avec cette incurable paresse qui empêchent d'aller y puiser des choses anciennes et des choses nouvelles.

Nous voudrions que tout jeune chrétien intelligent, plein d'enthousiasme pour l'idéal et désireux de ce consacrer au triomphe de la vérité pût se soustraire pendant quelques années aux influences débilitantes de cette atmosphère et aller respirer l'air tonique de la société religieuse américaine. Il trouverait là non une vieillesse chagrine charmant ses loisirs par les jeux de l'enfance, mais des hommes, des chrétiens virils, vigoureux, énergiques, étrangers à nos préoccupations séniles, étendant chaque jour le royaume de leur maître par de nouvelles conquêtes, parce qu'ils ont une foi, une église, une théologie. Là au moins on peut se dire franchement chrétien et porter la tête haute si non devant Dieu du moins devant les hommes, partager toutes les préoccupations de son peuple, marcher à l'avant-garde de tous les progrès. Tandis que catholiques et protestants rivalisant de zèle achèvent de compromettre le peu de religion qui reste en Europe, en rêvant les uns d'une théocratie jésuitique, les autres plus ridicules encore, d'une théocratie libertine, on fonde en Amérique la seule théocratie vraiment admissible, exclusivement spirituelle, répudiant toute contrainte et n'acceptant que des gens de bonne volonté. Si le christia-

nisme doit encore avoir un avenir, — et nul vrai chrétien ne saurait en douter, — ce n'est que sous ce régime sain et fortifiant. Quand donc on a le cœur assez bien placé pour ne pas risquer d'emprunter à l'Amérique ses défauts, il vaut la peine de traverser l'Atlantique. Les hommes qui prennent au sérieux l'alliance du christianisme et de la liberté ne forment en Europe qu'une minorité méconnue et sans grande influence. Il ne peut avoir été inutile pour quelques-uns d'entre eux d'avoir constaté qu'en Amérique les représentants des mêmes principes forment une respectable majorité. On a beau être décidé à aller de l'avant en marchant par la foi, il n'est pas superflu pour l'humaine faiblesse d'avoir de temps à autre l'occasion de marcher par la vue. En venant se perdre de nouveau dans les rangs serrés de ces populations de l'ancien monde, hésitant sans cesse entre une superstition honteuse et une incrédulité désespérante, aussi humiliante l'une que l'autre pour la dignité humaine, peut-être rapporteront-ils quelque chose de cette confiance, de cet entrain avec lesquels des chrétiens intelligents savent faire avancer une grande et noble cause : l'alliance indissoluble de l'Évangile et de toutes les libertés, seul moyen d'assurer le vrai progrès. Et qui sait ? Tel qui aura débarqué sur les rivages de l'Amérique, incertain encore, désireux de voir par lui-même ces églises si différentes des nôtres en sera peut-être revenu convaincu, résolu à se joindre à ceux qui travaillent à faire triompher dans notre vieux monde les principes qui assurent la prospérité et l'avenir du nouveau. A la fin du siècle dernier, alors que la république américaine était encore au berceau, le philosophe allemand Kant, qui en suivait les premiers pas avec la plus vive sympathie, avait l'habitude de dire que les Américains se livraient à une expérience du succès de laquelle dépendait le salut du genre humain. Grâce à Dieu, les espérances du grand penseur se sont réalisées : l'expérience a réussi. Il faut maintenant que le monde entier en profite.

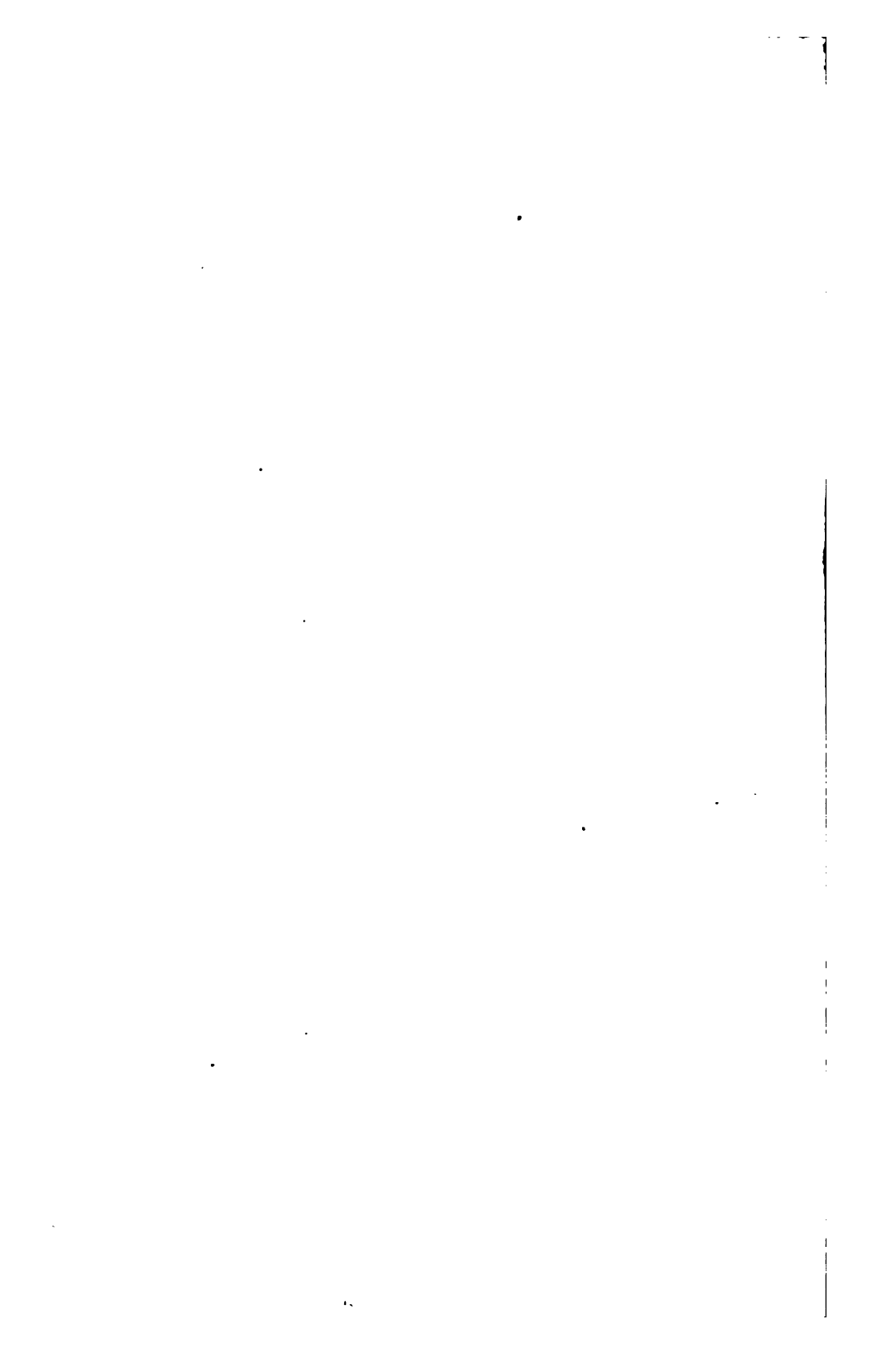
P.S. Voilà donc le travail que vous m'avez imposé ; il ne m'a rien appris à moi-même ; il n'apprendra rien à personne

car, suivant l'usage consacré, il ne sera pas lu par ceux auxquels il pourrait être de quelque utilité. Vous devez être fier d'avoir obtenu un si beau résultat.

— Depuis quand êtes-vous si utilitaire? A ce compte-là vous ne devriez pas aspirer à ce qui doit être, mais vous contenter simplement de ce qui est possible. Cédant à une ambition posthume et vous ravisant un peu tard, auriez-vous peut-être l'espérance de réussir dans le monde? Il me semblait qu'à cet égard vous ne redoutiez pas précisément de remonter le courant général. Ayez donc le courage d'accepter sans arrière-pensée toutes les conséquences de votre position. Si vous avez raison dans le tableau que vous tracez de notre position théologique actuelle vous ne devez pas être surpris de rencontrer si peu de sympathie; s'il en était autrement nous ne nous trouverions pas dans cet état de marasme dont vous parlez, sans théologie, sans église, bientôt peut-être sans foi. A mon sens, dans votre étude sur les conférences de New-York, vous vous êtes trop préoccupé de nos circonstances dans les pays de langue française. Est-il nécessaire de vous rappeler que ce qui importe ce n'est pas le succès mais l'accomplissement consciencieux sinon joyeux de ce qu'on estime être son devoir? Si vous savez trop bien ce que le succès coûte de nos jours pour être disposé à le payer à son prix, prenez donc une bonne fois pour toutes votre parti de ne pas l'obtenir. Vous échapperez alors à une certaine humeur chagrine qui s'est glissée dans ce travail comme dans vos publications récentes. Cette disposition d'esprit qui n'est que trop légitime peut se faire jour dans le cercle étroit de quelques amis, mais convient-elle à la parfaite objectivité, à la sérénité de la science? On ne choisit pas sa tâche; l'essentiel c'est de demeurer fidèle à celle qui vous a été imposée. Et puis cette étude sur l'Amérique a-t-elle donc été sans aucun profit pour vous? Après l'avoir lue il me semble qu'elle détonne sensiblement avec la manière dont vous vous exprimiez à votre retour des conférences. Je puis l'avouer maintenant, si j'ai tant insisté pour obtenir de vous ce travail, c'est un peu parce que je croyais vous voir dans les dispositions voulues pour faire prédominer la critique sur l'éloge. En

effet tout en prisant fort les principes américains, je prends moins aisément que vous mon parti de voir ceux qui les professent rester trop au-dessous de leur idéal. Me suis-je trompé en vous soupçonnant de reculer devant la nécessité d'avoir trop à critiquer, ou vous est-il arrivé la même aventure qu'à Balaam?

Mais revenons à la question générale. Auriez-vous donc complètement perdu votre temps, — puisqu'à tout prix vous réclamez des considérations utilitaires, — si vous et vos amis, en persistant à faire encore de la théologie alors que presque tout le monde l'abandonne, à moins qu'il ne s'agisse de plaider une cause dans l'intérêt d'un parti, vous aviez jusqu'à des jours meilleurs empêché qu'il ne s'établît une espèce de prescription contre elle? Serait-ce bien le moment de se décourager et de perdre patience alors que, comme vous l'annoncez, la théologie nouvelle pourrait nous arriver dans quelque temps par la voie favorite des traductions de l'anglais? Puisque vous avez osé placer votre vaisseau sur le promontoire le plus élevé du rivage, — c'est là votre fort et votre faible, — sachez attendre que la mer soit assez haute pour le faire flotter.



L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE

FONDÉE SUR L'ANTHROPOLOGIE

DE

CHRISTIAN-ÉDOUARD BAUMSTARK

SECONDE PARTIE ¹

Les religions non-chrétiennes.

Nous ne saurions établir que le christianisme est la religion absolue avant d'avoir fait voir que les autres cultes ne donnent pas satisfaction aux besoins religieux. En quittant ainsi le terrain subjectif fourni par les dispositions de la nature humaine, se manifestant au moyen des faits de conscience, pour aborder le domaine objectif de la vie des peuples, l'apologétique doit sauvegarder trois intérêts. Il faut établir que les éléments constitutifs de la religion se trouvent chez tous les peuples ; que ces religions ne donnent pas satisfaction aux besoins constatés ; que ce qu'il y a de défectueux se montre dans ces religions mêmes, dans la vie des peuples qui les ont pratiquées, de sorte que l'aspiration au christianisme trouve son expression grandiose dans la vie des peuples.

I

LE PAGANISME

A) Les religions des peuples sauvages.

1° *La religion des Africains.* — Il est manifeste que les cultes grossiers de ces peuples ne correspondent pas à l'idée de religion. L'étude de ces religions n'en est pas moins des plus in-

¹ Voir la première partie, pag. 279-361.

structives pour l'apologétique. C'est là qu'on voit clairement que les besoins religieux sont indestructibles et que l'aspiration vers quelque chose de supérieur se montre dans toute sa force

Le fétichisme, culte des tribus nègres de l'Afrique, est un polythéisme qui voit dans les divers objets concrets tout autant de dieux et cela sans aucune idée d'ensemble ou d'unité. Le polythéisme a atteint ici son point culminant ; le monde entier fourmille des dieux les plus divers. La lune, à laquelle on rend un culte quand elle est nouvelle ou pleine, occupe une place distinguée parmi ces divinités. La rapidité du vol a fait voir dans les oiseaux des incarnations de la divinité. Les bocages et les arbres sont vénérés comme demeures, sanctuaires des divinités. La mer, les lacs, les fleuves et leurs sources ont aussi leur part d'adoration. Les animaux qui, par leur apparence extérieure ou par leurs mœurs trahissent quelque chose d'éminemment démoniaque, comme certaines bêtes de proie, le serpent, et qui font l'impression d'être particulièrement bien doués quant à l'instinct, ont leur part du culte des nègres. Nullement certain d'être à la tête de la nature et sans conteste au-dessus des animaux, le nègre voit en ceux-ci des êtres énigmatiques, mystérieux dans leur vie et leurs mœurs, qui lui font l'effet d'être tantôt ses supérieurs, tantôt ses inférieurs. Il faut ajouter que tout ce qui paraît se mouvoir d'une manière indépendante passe à leurs yeux pour un animal. Ils tinrent la première cornemuse pour un dieu ainsi que le premier vaisseau européen qui aborda sur leurs côtes. Ils honorent en particulier l'éléphant, la hyène, le léopard, le tigre.

Les produits de l'art sont également un objet de culte, soit parce qu'ils ont certaines propriétés remarquables, une origine, une destination énigmatiques, soit que la baguette magique des enchanteurs les ait consacrés pour en faire des sanctuaires des dieux.

On ne voit pas clairement si pour le nègre le fétiche est le dieu lui-même ou simplement son lieu de résidence préféré. Quelques nègres toutefois distinguent entre le fétiche proprement dit, esprit invisible, et sa manifestation concrète.

Les diverses circonstances de la vie sont placées sous l'in-

fluence de ces dieux adorés par le nègre. Un fait qui montre bien la grande influence du culte sur les relations de la famille, c'est que deux familles dont les fétiches portent le même nom se considèrent comme parentes. Toutes les fêtes importantes des nègres ont une signification religieuse ; presque partout, à des époques rapprochées, ils ont un jour consacré aux dieux.

Pour se rendre ces dieux favorables, on leur fait les offrandes les plus diverses, depuis de simples libations jusqu'à des sacrifices humains. A cela s'ajoute l'art de consulter les dieux pratiqué par les prêtres.

La magie et la sorcellerie se lient très étroitement au culte des nègres. Les prêtres, qui sont en rapports divers avec les dieux, font des objets les plus variés autant d'instruments de magie pourvus de forces divines. Dès que l'enfant est né on lui attache au corps quelques-uns de ces objets pour détourner certains malheurs, et, pendant sa vie entière, le nègre a recours à des amulettes pour détourner certains dangers. C'est surtout dans les maladies que la magie est appelée à jouer un grand rôle. Comme les maladies sont données par la magie, c'est aussi à elle qu'il convient de recourir pour en être délivré. Comme la mort est la conséquence d'un ensorcellement, le prêtre est chargé de découvrir le coupable ; celui qui est soupçonné doit être mis à la question.

Tout ce qui précède suffit pour montrer que la foi religieuse embrasse *la vie entière* du nègre. Le fait que la religion joue ce rôle important chez des peuples placés si bas, montre assez combien la nature la plus intime de l'homme a besoin de la religion ; la circonstance que partout où ils rencontrent quelque chose de mystérieux, ils croient se trouver en présence d'une manifestation religieuse, qu'ils attribuent une portée religieuse aux choses les plus insignifiantes, tout cela montre que la foi religieuse ne procède pas des perceptions sensibles. Pour être en mesure de découvrir quelque chose de divin dans tous les phénomènes sensibles imaginables, il faut que la foi à quelque chose de divin *préexiste* : il faut qu'il y ait des motifs intérieurs favorisant cette foi. Or, comme ces peuples ne possèdent pas une culture intellectuelle leur permettant de

mettre des bornes à l'imagination, ils en sont réduits à des fantaisies quand ils veulent traduire en représentations religieuses les impressions que produit sur eux le divin. C'est ce qui explique pourquoi le divin, au lieu d'être saisi comme un et général, est morcelé en une pluralité de dieux. Et, comme chez les peuples sans culture, c'est de beaucoup la sensibilité qui domine, il ne peut être question de donner aux dieux les belles formes que fournit l'imagination poétique ; ils font porter leur respect et leur culte religieux *sur les phénomènes immédiats du monde des sens*.

Mais à travers ces représentations grossières on démêle une aspiration vers quelque chose de supérieur. On voit percer la foi en un Dieu *un*, qui, bien qu'elle ne soit en rapport avec aucun des usages ou des idées du culte ordinaire, ne manifeste pas moins une aspiration vers le monothéisme. Que cette aspiration ait pour base objective une religion historique primitive, ou une base exclusivement subjective, elle n'en prouve pas moins que le nègre sent ce que sa religion a d'insuffisant et de faux. Or il paraît hors de doute que les nègres admettent un Dieu suprême, créateur du monde. Tandis que le fétichisme est inspiré par la crainte, ils voient dans ce Dieu suprême un être bon.

Les Hottentots eux-mêmes qui ont passé longtemps pour ne pas avoir de représentations religieuses ont également cette idée supérieure, seulement elle est reléguée à l'arrière-plan par le culte des animaux et de la lune. Comme on demandait à un Hottentot pourquoi il n'honorait pas ce grand Dieu suprême, il répondit qu'il n'en savait rien. Il ajouta toutefois : Nos ancêtres nous ont raconté que leurs pères ont péché d'une manière si terrible contre ce Dieu suprême qu'il leur a endurci le cœur, ainsi qu'à leurs descendants, de sorte qu'ils ne peuvent plus le bien connaître, ni l'honorer, ni le servir. Quoique les Béchuanas soient plus bas encore, ils croient cependant à un homme invisible dans le ciel, qui domine tout, qu'ils prient dans les temps de disette et qu'ils honorent par des danses avant d'entreprendre une guerre. Les Cafres ont des idées analogues bien que confuses. Les Cafres proprement dits se

trouvent au degré inférieur. N'ayant ni temples, ni culte, ils adorent les esprits de leurs chefs décédés ; tout en croyant ainsi à l'immortalité, ils ont le sentiment de l'insuffisance de leur religion ; ils sont effrayés par les puissances des ténèbres et redoutent surtout la mort, dont ils ne peuvent entendre parler. Quoique les Béchuanas n'aient aucune trace de culte, ils prononcent souvent le nom de Dieu. Il y a même parmi eux des âmes d'élite devant lesquelles se posent les problèmes les plus difficiles accompagnés de mouvements de conscience remarquables. Chez d'autres Cafres on trouve un culte, des images des dieux, et, comme chez tous les autres, une foi plus ou moins distincte en une divinité *invisible*. Les habitants de Madagascar parlent aussi d'un Dieu créateur. Mais, à côté de lui il y a un mauvais principe et il est trop élevé pour s'occuper des hommes. Ce soin est laissé à une foule de dieux subalternes.

2° *La religion des sauvages de l'Amérique.* — La religion des Esquimaux, la plus pauvre de toutes celles des tribus américaines, consiste surtout dans le culte des mauvais esprits et dans la magie. Ils ont pourtant l'idée d'un être suprême et de l'immortalité des âmes.

Chez les Indiens se trouve un *mélange* du culte de la nature, venu du Sud, et du fétichisme et de la foi aux esprits, venus du Nord. Le culte de la nature est d'abord immédiat : ils honorent les objets de la nature qui les impressionnent, outre le soleil, les étoiles et les phénomènes célestes, les éléments et leurs effets, les saisons de l'année, les plantes. Mais ces objets ne sont honorés qu'en tant qu'ils sont considérés comme *manifestations* de la divinité. Ils adorent surtout le feu qu'ils conservent dans le temple du soleil. L'eau et la terre, les plantes et les animaux sont également un objet de culte. En un mot, la nature *entière* est regardée comme divine.

Le culte des esprits, venu du Nord, a refoulé le naturisme. Ces esprits sont innombrables, ils diffèrent d'une tribu à l'autre. Chacun a recours à diverses cérémonies pour s'assurer un esprit protecteur. A cela viennent s'ajouter les mauvais esprits qui nuisent aux hommes de diverses façons. La foi aux esprits

se présente en général comme peur des revenants. Les âmes des trépassés font partie des esprits qui ont droit à un culte. Ces esprits peuvent se révéler et exercer sur les vivants une influence bonne ou mauvaise. La peur des esprits les détourne du meurtre.

Ce culte des esprits n'est que du fétichisme : les objets les plus divers, qu'aucun lien ne relie, sont considérés comme autant d'habitations des dieux. Comme toujours le fétichisme est accompagné de la magie ; elle est particulièrement développée chez les Indiens ; tout le monde la pratique, mais surtout les sorciers.

Le naturisme et le culte des esprits ne sont pas juxtaposés dans ce culte ; ils se *pénètrent*. Les lois de la nature et leurs effets, les objets dans lesquels elles se manifestent, ont également leurs esprits protecteurs. Les objets d'art étant aussi considérés comme des manifestations des dieux, la religion des Indiens est surtout un culte d'images, soit d'animaux, soit d'hommes. L'apparition de cet anthropomorphisme indique un besoin de s'élever au-dessus des notions religieuses inférieures ; c'est une *tendance* à concevoir la divinité comme personnelle.

L'aspiration vers une religion supérieure se manifeste dans le culte du Grand-Esprit qui constitue le trait le plus remarquable de la religion des Indiens. On n'a pourtant pas le droit de voir là du théisme, ni de prétendre que cette idée du Grand-Esprit doive être attribuée à l'influence européenne. Les noms les plus répandus le désignent comme créateur, toutefois il ne fit pas tout de rien. Le ciel et l'eau ont existé de tout temps, la seconde comme obstacle à la création.

Le Grand-Esprit est quelquefois confondu avec un des dieux naturels, ainsi avec le dieu soleil. Là où le culte du soleil est inconnu, le Grand-Esprit devient le dieu ciel, ou bien il est représenté par des animaux, en particulier par un oiseau quelconque. Les arbres, les éléments, le feu surtout sont considérés comme des manifestations immédiates du créateur.

La tendance à l'anthropomorphisme se manifeste aussi dans les idées qu'on se fait du Grand-Esprit, qui est souvent représenté comme homme. La même tendance se fait jour dans les

rapports établis entre le Grand-Esprit et le premier homme. Celui-ci reçoit les honneurs divins ; le Grand-Esprit et le premier homme sont tour à tour invoqués comme ayant pouvoir sur les esprits ; on va même jusqu'à les identifier, en désignant par le même nom le créateur et le père de tous les hommes venus après le déluge.

A titre de créateur, le Grand-Esprit est le seigneur de la vie, donnant l'existence aux hommes et renouvelant annuellement la vie de la nature. Il est en même temps le maître de la mort, qui recueille à l'issue de la vie les guerriers auprès de lui dans le paradis. Comme seigneur de la mort, il est aussi esprit mauvais, celui auquel appartient le côté sombre du monde inférieur. Il est aussi roi de la guerre. On suppose qu'il jouit des sacrifices qui lui sont faits ; voilà pourquoi, lui prêtant leurs goûts anthropophages, ils lui font des offrandes d'hommes.

Malgré sa puissance sur la mort et sur la vie, le Grand-Esprit n'arrive pas à l'*indépendance* réclamée par le théisme. Etant identique à la nature, dont il personnifie les forces supérieures, il est soumis au destin immuable et inflexible. Cette idée du destin est éminemment païenne, soit qu'elle s'exprime d'une manière inconsciente dans la magie, soit qu'on arrive à l'idée consciente du fatum, comme l'ont fait quelques Peaux-Rouges. Le Grand-Esprit ne saurait changer les décisions de la destinée. A cela se rattache l'idée que le Grand-Esprit aurait eu son origine *dans le temps*.

Les idées sur une vie de l'âme après la mort se rattachent soit à la foi au Grand-Esprit, soit au culte grossier de la nature et au fétichisme. Le Grand-Esprit décide du sort des trépassés, dans une demeure divisée en deux sections, l'une pour les bons, l'autre pour les méchants. La vie actuelle se continue, les guerriers sont les plus heureux. L'idée d'une rétribution *morale* apparaît quelquefois chez quelques tribus, mais le courage demeure toujours la première des vertus.

L'idée de la migration des âmes se rattache au culte de la nature qui éclipse souvent celui du Grand-Esprit. Là où se trouve le culte des étoiles on voit en elles non-seulement les demeures des âmes, mais les âmes mêmes. Quand c'est le culte

des animaux qui prédomine, on admet une migration dans des corps de bêtes diverses. Il est beaucoup d'Indiens qui croient avoir été jadis des animaux. Les enfants morts en bas-âge reparaissent bientôt comme hommes. C'est toutefois la notion d'immortalité en accord avec le fétichisme qui prédomine. L'individu devient un esprit divin qui fait ses apparitions sur cette terre. La vie qu'il mène dans l'existence nouvelle est essentiellement la même, quoique moins malheureuse.

Malgré les éléments sensibles qui les déparent, on trouve dans le culte des Indiens les deux éléments fondamentaux de la religion : le sentiment de la dépendance d'une puissance suprassensible et de l'immortalité de l'âme humaine. Le fait de la pensée du Grand-Esprit et la circonstance que la crainte est le ton dominant de leur religion indiquent bien qu'ils en sentent l'insuffisance. La tristesse est le ton dominant de leurs chants.

La religion des indigènes des Grandes Antilles avait le même caractère. La foi aux esprits, bons ou mauvais, avait revêtu la forme du fétichisme. Chaque individu a son esprit protecteur ; c'est également le cas de chaque famille et de chaque état. Par cette dernière idée, ils s'élèvent jusqu'à une certaine unité inconnue aux Indiens de l'Amérique du Nord. Par contre, toute conception morale de l'idée de l'immortalité fait défaut.

Le même mélange du fétichisme et du culte de la nature se retrouve chez les Caraïbes, qui ont habité les Petites Antilles et une partie du continent américain. Seulement on y trouve plus accusé le dualisme des bons et des mauvais esprits qui ne sont autres d'ailleurs que les âmes des divers individus. Ils donnent à l'homme trois âmes dont l'une produit de bons, les deux autres de mauvais esprits, qui ont des chefs différents. Ils ont les mêmes idées que les Indiens sur les relations du chef des bons esprits avec le monde. Correspondant aux deux notions de religion, ils ont deux genres d'immortalité, l'une, simple continuation de la vie actuelle, l'autre, migration. Dans un cas pas plus que dans l'autre l'idée morale ne fait son apparition. Ils admettaient que l'homme devait être primitivement immortel sur la terre. S'il en a été autrement c'est parce qu'une

vieille femme n'a pas ajouté foi à la promesse du Grand-Esprit. La crainte est le sentiment dominant dans ce culte.

Se faisant une notion trop étroite de la religion, on a prétendu qu'il n'y en aurait pas eu chez les peuples de l'Amérique du Sud, en deçà des Cordillères et jusqu'en Patagonie au Sud. Comme ces peuples sont sauvages, leur religion manque de tout élément social, prêtres, temples, fêtes régulières, mais ils connaissent le culte des esprits, le fétichisme et la magie. Chez les tribus qui ont une demi-culture on trouve des éléments d'un culte de la nature. Ils adorent les corps célestes, surtout la lune, avec certains restes d'un culte du soleil. Ils ont aussi un culte des animaux qui se trouve en rapport avec celui des étoiles, car ils croient que les animaux sont transportés dans les étoiles. Là, comme ailleurs, domine la foi aux esprits bons et mauvais, qui n'est que du fétichisme. A la tête des bons esprits se trouve le dieu suprême, conçu comme créateur, ou dieu du tonnerre. Ils admettent aussi à la tête des mauvais esprits un dieu suprême qui fait tout le mal possible aux hommes. Les prêtres et les temples ne jouent pas un grand rôle ; ces peuples prient peu et ne font pas beaucoup de sacrifices ; ils sacrifient des hommes à certaines fêtes religieuses. Leurs idées sur l'immortalité sont essentiellement les mêmes que chez les autres Indiens, mais l'idée morale fait défaut et la crainte est le ton dominant de la religion.

3° *Religion des Australiens.* — Les indigènes du continent de l'Australie sont si peu satisfaits de leur culte des esprits qu'ils sont dans une angoisse perpétuelle. Ils croient à une vie immortelle dans les nuages où on se nourrit de légions de petits poissons. Bien que la crainte domine, il semble y avoir d'autres éléments dans leur culte. Ils parlent d'un créateur et père de tout, très irritable, qu'ils doivent apaiser par des danses.

Les habitants de la Nouvelle-Zélande ont des idées plus développées ; ils possèdent des mythes cosmogoniques et théogoniques. Ils adorent six dieux désignés par le nom général d'Atua. Les esprits des héros et des chefs sont les dieux particulièrement honorés. Après la vie actuelle, on est heureux

dans le ciel ou malheureux au fond de la mer. Les premiers apparaissent parfois sous des formes surhumaines, ou dans des formes animales, et font trembler les plus grands guerriers.

Les idées sont les mêmes dans les autres îles : les âmes des chefs trépassés sont presque l'unique objet de culte. On parle toutefois d'un dieu suprême, créateur des autres ; ils croient à une vie future et redoutent beaucoup la mort. La crainte est le ton dominant ; on ne se propose pas de remercier les dieux, mais d'apaiser leur colère et leur vengeance.

B) La religion des peuples païens civilisés.

1° *La religion des peuples civilisés de l'Amérique.* — La religion des peuples sédentaires et civilisés de l'Amérique porte un tout autre caractère que celle des sauvages. Dans leur culte de la nature, les Péruviens adorent le soleil qui est pour eux une personne. Les autres corps célestes, également personnels, en sont les serviteurs. Ce culte du soleil est plus développé au Pérou que partout ailleurs ; il est devenu le centre du polythéisme. Le soleil est adoré ou immédiatement, ainsi quand il se lève, ou médiatement au moyen d'images. La lune vient d'abord après le soleil dont elle est sœur. Les étoiles servent l'une ou l'autre.

Les types primitifs des animaux se trouvent être les étoiles : le culte de celles-ci a pour correspondant celui des premiers. On adore également les animaux comme manifestations des forces divines. On honore aussi certaines divinités particulières dans les plantes. La divinité se montre encore d'une manière plus éclatante dans les éléments. Le feu occupe la première place par suite de sa beauté, de sa force et de ses étroits rapports avec le soleil.

Le culte est également plus riche. Les Péruviens consacrent à leurs dieux de l'or, de l'argent, des pierres précieuses ; ils font des sacrifices sanglants ou non-sanglants, humains parfois. Les Incas ont cherché à y substituer la saignée et la flagellation. Ils sacrifiaient sur les hauteurs et dans les clairières des forêts. Mais, comme on avait des images des dieux, il fallait des autels, des temples du soleil. La prière ne joue pas un grand rôle.

On adorait le soleil par des chants, la danse, de grossiers instruments de musique. A la tête du clergé se trouvait le grand prêtre, dont la dignité égalait celle des rois.

Les idées sur l'immortalité varient. Aux restes du fétichisme correspondaient les idées qu'il entraîné avec lui, et le culte de la nature avait conduit à la pensée de la migration. Les Incas seuls étaient transportés dans le soleil comme ses fils et ses représentants ; les autres hommes devaient ou parcourir les étoiles pour arriver au soleil, ou se diriger vers le monde inférieur en prenant une existence animale. Bien qu'il y eût deux sections dans le monde avenir, l'idée morale ne jouait aucun rôle.

Cette religion est supérieure à celle des sauvages en ce que *la foi en Dieu est plus déterminée* et se rattache à l'adoration de la nature. Mais la moralité fait défaut ; on ne s'élève pas plus haut que le culte de la nature. Les dieux n'ont pas d'attributs moraux ; si ce polythéisme exerçait une influence morale sur la vie, elle serait plutôt mauvaise. L'industrie et l'ordre qui distinguent ces nations des sauvages ne proviennent pas de la religion, mais du despotisme de l'état qui surveille tout, ne laisse presque aucune liberté à l'individu. Ensuite la civilisation à elle seule sans religion retient les plus grossières expressions de l'immoralité et crée un certain ordre. De plus, sans réussir à les abolir, le culte du soleil a diminué les sacrifices humains d'origine antérieure.

Comme on ne retrouve pas chez les Péruviens cette aspiration à s'élever au-dessus du polythéisme, déjà signalée chez les sauvages, on pourrait croire qu'ils trouvaient dans leur culte une pleine et entière satisfaction de leurs sentiments religieux. Le fait s'explique peut-être par le despotisme gouvernemental, qui refoulait tout besoin religieux individuel. En outre, ce qui prouve bien d'une manière positive le côté défectueux de cette religion, c'est que la crainte en demeure le ton dominant.

Dans le culte des anciens Mexicains se trouvent d'abord des restes d'une religion de la nature qui était celle des premiers habitants, et ensuite des idées apportées par des conquérants, surtout par les Aztéks. Les premiers habitants adoraient les

étoiles, les éléments, les animaux et surtout le soleil. Les immigrants du nord ajoutèrent à ce culte de la nature celui des esprits et le fétichisme. De là se développa une religion anthropomorphique supérieure. C'est ce que nous retrouvons dans le culte des trois dieux principaux : Quetzalcoalt, Huitzilopochtli et Tezcatlipoca. Le premier est le héros de la civilisation, le dieu des Tolteken, venus du Nord, qui leur enseigna les arts et les organisa en état régulier. C'est la personnification de la civilisation qui est ainsi divinisée et adorée. La forme humaine de ce dieu est la plus récente, de sorte qu'il paraît avoir été primitivement un dieu de la nature. Les Aztéks attribuent la même signification au second de ces dieux, qui devient la divinité de la guerre, tandis que celui des Tolteken était pacifique. Le troisième dieu était celui des Tlailotlaken, tribu du Nord venue dans le pays après les Aztéks. Ceux-ci adoptèrent le dieu des derniers venus et en firent le frère de leur Huitzilopochtli. Ils avaient en commun le grand temple de Mexico. Ce dernier venu était le plus grand dieu, le Grand-Esprit, l'âme du monde.

On offrait des sacrifices sanglants ou non pour obtenir la faveur des dieux. Les plus importants étaient les sacrifices humains qu'on chercha à remplacer par la circoncision, la saignée et autres usages. Les prières jouaient un très grand rôle dans toutes les circonstances importantes. Les fêtes étaient nombreuses, les prêtres occupaient une position importante. Ils s'occupaient en outre de science, de médecine et de l'éducation des jeunes gens riches. Ils avaient aussi des purifications et des jeûnes. Ils croient à la migration des âmes. Les héros et ceux qui sont tombés dans les combats occupent les premières places dans la vie future qui contient un royaume de lumière et un royaume de ténèbres.

Bien que leur religion soit supérieure à celle des Péruviens, les Mexicains ne s'élèvent pas jusqu'à la joyeuse conscience de l'union avec la divinité. Ils se sentent sous la dépendance de puissances suprasensibles qu'ils redoutent. Leurs dieux ne sont pas encore des êtres moraux. Les Tolteken mettent cependant en rapport la religion et la morale. Chacun chez eux

devait se confesser à un prêtre une fois dans la vie. Mais les Aztéks firent disparaître cet élément moral.

2^e *Le paganisme de l'Orient.* — La religion des Chinois date de plusieurs époques et a plusieurs fondateurs. Fohi, père de leur civilisation, 3070 avant Jésus-Christ, serait le plus ancien. C'est Confucius qui a rétabli l'ancienne foi dans une époque de désordre, 600 avant Jésus-Christ. Il réunit les idées religieuses et morales dans un livre appelé Schuking. Sa doctrine, à la suite de longues luttes, finit par devenir religion de l'état.

Cette religion était primitivement du naturisme. L'idée d'un principe premier et spirituel du monde lui fait défaut. D'après le principe que de rien il ne sort rien, on voit l'essence fondamentale du monde dans le monde lui-même. Les deux phénomènes les plus vastes, le ciel et la terre, sont par conséquent les plus grandes divinités, celui-là le principe masculin, celle-ci, le principe féminin. Le ciel a le pas en qualité de principe actif; il est appelé Schang-ti, c'est-à-dire le dominateur suprême; il possède des qualités spirituelles, la toute-science, la bonté, la justice; on lui adresse des prières comme s'il pouvait les entendre. Le soleil, la lune et les étoiles, les montagnes et les arbres reçoivent les honneurs divins. Comme éléments très anciens mais étrangers au système de Confucius, ils ont conservé le culte des ancêtres et des esprits protecteurs.

Les Chinois, sentant de bonne heure ce que cette religion avait d'insuffisant, éprouvèrent le besoin d'aller chercher le principe de l'être en dehors du monde phénoménal. La force primitive Yang, et la matière primitive Ju, forment, d'après la spéculation religieuse, le principe premier de l'être. Ces deux principes n'existent pas chacun pour soi, mais dans leurs rapports l'un avec l'autre, leur pénétration réciproque constitue le monde réel. La variété de ce monde provient de ce que le mélange des deux facteurs est infini, avec prédominance, tantôt de l'un, tantôt de l'autre. Tschuhi s'éleva au-dessus du dualisme de ces deux principes en voyant en eux les deux faces subordonnées d'un seul et même être primitif, Tai-Ky. Il en-

tendait par là, comme le panthéisme, la régularité inhérente au monde, l'ordre, l'harmonie, la raison, Tao.

Dans cette spéculation que trouva Confucius et qu'il accepta comme un cadre, l'homme occupe la même position que dans tout système panthéiste. Comme tout le reste, l'individu est le produit de la force inhérente au tout, seulement elle se manifeste chez lui sous sa plus belle forme. Il n'y a pas d'immortalité de l'âme individuelle. La force générale et primitive subsiste seule, tandis que tous les êtres individuels périssent. Mais la foi à l'immortalité ne s'en maintient pas moins dans la conscience du peuple : elle trouve son expression dans le culte des ancêtres et des esprits. La philosophie religieuse des Chinois ne nie du reste pas l'immortalité, bien que ce soit là la conséquence logique du système. Les docteurs les plus importants gardent le silence sur ce sujet ou l'évitent. Les questions pratiques passent en première ligne et les problèmes se rapportant à la vie future sont mis de côté comme étant sans valeur.

La morale chinoise exclut le fait de la liberté. La raison humaine n'étant qu'une manifestation de la force primitive, ou de la raison primitive, le bien est chez l'homme un instinct inné. Or comme la raison générale du monde se manifeste par la régularité du cours de la nature, la vertu de l'homme consiste à tenir l'équilibre entre la raison et la sensibilité. La vertu consiste à garder la voie moyenne. L'homme y arrive par la domination des passions, par le regard de l'âme, par l'acceptation de son sort, la soumission à l'ordre social, à la famille, aux mœurs et surtout à l'état qui ne laisse à l'individu aucun vestige de liberté.

La notion de la religion est loin d'être réalisée. Ce naturisme est contraire à la notion de l'absolu qui ne peut être que suprassensible. La foi à l'immortalité est demeurée rudimentaire et vague. La morale contraire à la liberté principe de toute morale, n'a pas sa loi dans la volonté absolue de l'infini mais dans les convenances sociales et gouvernementales. En somme cette religion se fait remarquer par sa pauvreté. Si les idées populaires ne satisfont pas les savants, la philosophie religieuse

vide et abstraite ne saurait contenter le cœur. Rien ne montre mieux l'insuffisance de cette religion que l'invasion de cultes étrangers et spécialement du Bouddhisme, malgré tous les efforts des gouvernements pour l'empêcher.

Les Indous nous offrent une vie et une pensée religieuse plus intense. Un naturisme polythéiste et une spéculation profonde se coudoient ; à côté des erreurs se trouvent d'importants éléments de vérité ; on soupire ardemment après la satisfaction des besoins religieux. Les Aryas ont primitivement adoré le ciel, le resplendissant, Dyu et la terre son épouse, la mère première. Mais dès que la branche orientale se fut établie sur l'Indus, sous l'influence du climat, Indra prit le premier rang. Il s'agit bien toujours d'adorer le ciel, mais un ciel particulier, le ciel orageux. Indra est le dieu de l'éclair, le combattant dans la nature, le vainqueur des mauvais puissances de la nature, le dieu des batailles. Il a pour compagnons les vents et surtout le vent d'orage Rudra. Outre ce Dieu de l'air on adore ceux de la lumière, le dieu soleil Surgia, les jumeaux Mitra et Varuna, le ciel du jour et le ciel de la nuit, après le feu, le messager, le médiateur entre les dieux et les hommes.

Nous trouvons ici encore la même tendance au monothéisme que partout ailleurs. Quand on invoque un dieu spécial on le conçoit comme comprenant en lui-même la plénitude de la divinité. On trouve dans les Védas la pensée que les divers dieux ne sont que différents noms d'une seule et même divinité. Il est d'autres chants dans lesquels on adore un dieu qui n'a point de nom.

Les conceptions polythéistes des divers dieux n'ont du reste rien de vulgaire ou de bas. Il n'y a pas d'image des dieux ; on se les représente comme immortels ; ils habitent les cieux ; ils ont fondé le ciel et la terre ; ils sont les seigneurs du monde qui voient tout. Ils ont des qualités morales ; ils ont établi la loi et la justice ; ils punissent le crime et récompensent la vertu, quoique justes ils sont pleins de miséricorde et de grâce ; l'homme s'incline devant eux dans le sentiment de sa culpabilité.

Mais, chose étrange, ces dieux ont besoin des hommes qui

peuvent les contraindre à leur rendre certains services. Les prières déjà, les sacrifices surtout produisent cet effet. Par l'offrande on fortifie chez le dieu cette force dont il fera usage en faveur de l'adorateur.

Ce même mélange d'éléments sensibles et d'éléments spirituels et moraux se trouve dans la doctrine des anciens Indous sur l'immortalité. Les Védas enseignent positivement l'immortalité personnelle ; le sort est déterminé par la conduite de la vie présente. Les bienheureux sont invoqués comme dieux, on leur offre des sacrifices aux nouvelles lunes.

Tout change à partir du moment où les Indous s'établissent sur les bords du Gange. Les dieux de la nature s'éclipsent pour faire toujours plus place au monisme qui pointait déjà de l'antique polythéisme. Mais, grâce à la spéculation, on ne connaît pas le dieu suprême Brahma comme personnel et transcendant, il fut confondu avec Atma, l'âme du monde, si bien que le monisme aboutit au panthéisme.

Cet être divin primitif existe par lui-même ; il est éternel, comprend tout ; il est le principe premier du monde. C'est une émanation que le monde est sorti de Brahma. De sorte qu'entre lui et le monde il n'y a qu'une différence exclusivement formelle. L'un est l'être simple et implicite, l'autre l'être épanoui et divers. L'univers entier n'est qu'une grande échelle d'êtres évanouissants de Brahma, diminuant en valeur à mesure qu'ils s'éloignent de lui. L'élément matériel se trouvant au dernier échelon, la vie physique de l'homme est une barrière ; la mission morale de l'homme consiste à la briser pour s'unir au nouveau avec Brahma. A la doctrine de la réunion avec Brahma se rattache celle de la migration. Pour rentrer en Brahma les êtres doivent parcourir le même cercle qu'ils ont suivi pour sortir. La conduite morale pendant la vie actuelle détermine la direction de la migration subséquente. L'homme voit des âmes semblables à la sienne dans les pierres, dans les plantes, dans les animaux, se disant que le sort de toutes ces choses pourra être un jour le sien. La crainte de l'enfer vient s'ajouter à ces pénitences dans des existences inférieures pour rendre la vie des Indous extrêmement triste.

Cette religion aboutit à la plus déplorable morale. La vie entière se trouve enchaînée par les prescriptions du plus rigoureux légalisme. Il était impossible de tenir compte de toutes ces règles, et cependant la violation de la moindre d'entre elles entraînait les châtiments de l'enfer. Si elle eût été possible, l'observation de tous ces préceptes aurait été insuffisante pour ramener à Brahma. Il fallait pour cela rompre entièrement avec l'élément physique. Ce suicide commence avec la vie du solitaire absorbé dans la contemplation des écrits sacrés, et se poursuit par les divers tourments de l'ascétisme ; il atteint son but lorsque toute l'activité spirituelle est concentrée dans l'unique pensée de Brahma.

Une réaction, qui devait être une réformation de la religion, ne pouvait manquer d'avoir lieu contre cette étroite morale. Déjà au point où nous en sommes, il y a une tendance à s'élever plus haut que cet étroit légalisme qui a tout envahi. La subjectivité fait prévaloir ses droits en face des innombrables prescriptions extérieures. Brisant le filet aux mailles étroites des ordonnances et des prescriptions, l'individu arrive par lui-même à s'unir à la divinité. La spéculation des Brahmines avait aussi préparé la réaction. La rédemption consistait, disait-on, à se savoir un avec Brahma. L'antagonisme est plus fort encore dans la philosophie Sankhya. En opposition au panthéisme orthodoxe, ce système affirme la réalité des âmes individuelles et de la matière, voyant dans l'une et dans l'autre des principes éternels du monde. Lors donc que l'esprit de tout temps uni à la nature s'est aperçu que les diverses phases de son existence sont autant d'effets, d'une nature différente de lui, et qu'il s'est recueilli en lui-même, il est arrivé à la délivrance. Il n'a pas besoin de renaitre dans un nouveau corps.

Bouddha fut le réformateur du Brahmanisme. Fils de roi, ne trouvant aucun plaisir aux gloires mondaines, il prend la fuite gémissant sur le mal et la vanité de ce monde. Retiré dans la solitude, absorbé par la lecture des livres sacrés et par les tourments que lui impose un ascétisme inhumain, il soupire après le repos. Il ne le trouve qu'après être arrivé à reconnaître que l'ascétisme ne saurait conduire à la rédemption,

mais qu'on n'y arrive que par une renonciation spirituelle à soi-même. Grâce à cette connaissance, il devient Bouddha, c'est-à-dire *éclairé*.

La doctrine qu'il prêcha bientôt après est éminemment pratique. Théoriquement il s'appuyait sur la philosophie Sankhya, sans aller bien au fond des questions spéculatives et ne s'en tenant pas strictement aux prescriptions de ce système. Avec cette doctrine il rejette le panthéisme des Brahmines, tout en maintenant les dieux populaires qui sont adorés comme des êtres supérieurs, parmi lesquels Brahma prend place. Plus haut qu'eux tous se trouve Bouddha, c'est-à-dire un homme éclairé en général. Le réformateur ne dit rien d'un être divin éternel qui aurait créé le monde. Du reste l'homme ne saurait arriver à connaître d'où viennent les êtres créés ni où ils vont. Le Bouddha ne se préoccupe que de l'unique question pratique, la rédemption, la délivrance du mal. L'homme peut se racheter lui-même, il n'a pas besoin pour cela d'aucun dieu. Le moyen n'est pas la connaissance comme dans le système Sankhya, mais bien l'action morale, la victoire sur l'égoïsme et sur le sensualisme. Quand on en vient à contempler le monde comme une bulle d'eau ou d'air, on n'est plus effrayé par le roi de la mort. Une grande supériorité du Bouddhisme sur le Brahmanisme est qu'il renonce à l'idée des castes. Nous avons là un humanitarisme universaliste, qui délivre l'homme de toutes les chaînes des passions naturelles.

D'accord avec le christianisme, le Bouddha annonce une religion de rédemption. Toutefois ce n'est pas du *péché* et de la *culpabilité*, mais du *mal* qu'on est racheté, et par ce mal il faut entendre avant tout la migration des âmes. Ce n'est pas en contenant les mauvais désirs et en faisant du bien aux autres que l'on arrive à la rédemption, mais en renonçant au désir de vivre. Pour arriver à la délivrance, il faut renoncer à tout sentiment, à tout effort; c'est là le Nirvana. « Celui-ci est le remède à tous les maux, l'eau qui apaise toute soif des désirs et éteint le feu du péché héréditaire. Le Nirvana n'a ni forme, ni couleur, ni espace, ni temps; il n'est ni limité, ni illimité, ni présent, ni passé, ni futur; il ne consiste ni à venir, ni à aller, ni à vouloir »

ni à désirer, ni à agir, ni à souffrir. La rédemption consiste donc à arriver à l'annihilation. Si pendant la vie actuelle on fait pour quelque temps du moins des pas dans cette direction, on se trouve à tout jamais délivré de toute migration, délivré pour toujours de l'existence. Mais c'est là une doctrine à l'usage du petit nombre. La multitude ne pouvant attendre le but suprême, doit contenir ses désirs, exercer la charité ; c'est là pour elle le moyen d'arriver à être débarrassée de naissances nouvelles dans des formes inférieures.

Après avoir sacrifié tout ce qui donne à la vie une forme et une valeur, le Bouddhisme sacrifie la vie elle-même. La rédemption consiste à se débarrasser de l'existence. C'est une religion de moines et de nonnes, puisque la plupart des hommes sont retenus par les devoirs de leur vocation et de la famille. La doctrine exotérique à son tour ne tarda pas à perdre toute valeur. A mesure qu'il se propagea, le Bouddhisme, pour la foi et pour le culte, accorda toujours plus de place à l'élément sensible, aboutissant ainsi à un résultat diamétralement opposé à celui qu'il avait en vue. D'après sa propre doctrine le Bouddha devait être anéanti ; il n'en fut pas moins divinisé pour devenir le centre de la doctrine et du culte. Il devint le Dieu des Indous, venu du ciel pour les sauver ; il est tout-puissant ; il sait tout ; c'est le Dieu des dieux ; des prières lui sont adressées ; sa vie entière est pleine de légendes. On rechercha ses moindres traces et on honora ses reliques.

Le Brahmanisme réagit à son tour en renonçant à son panthéisme impopulaire, en donnant une place dans la notion de Brahma aux anciens dieux populaires, Vischnou et Çiva. Le premier qui, dans la religion de la nature était le Dieu de la lumière, fut la personnification de la conservation ; Çiva, identique à Roudra, représenta la destruction. L'essence divine fut ainsi *divisée* en trois moments : création (Brahma), conservation (Vischnou), destruction Çiva. Ce dernier est le côté effrayant de la divinité, il est objet de crainte : dans Vischnou on voit le côté de la divinité favorable aux hommes : c'est aussi le dieu de la révélation historique. Le Bouddhisme fut ainsi expulsé des Indes pour céder la place à un Brahmanisme mo-

diffé qui veut concilier le polythéisme de l'antique religion de la nature avec le monisme.

Comme celles de tous les autres peuples, la religion des Perses était du naturisme, avant l'apparition de Zoroastre. Les diverses forces, les divers phénomènes de la nature étaient personnifiés, représentés dans une image à laquelle on rendait les honneurs divins. Le feu était honoré comme porteur de la lumière et partant de la vie. A cela se rattachait l'adoration du soleil. Au culte du soleil se rattachait celui de Mithra. Celui-ci est le Dieu supérieur de la lumière; il précède le soleil; il combat, comme héros puissant, contre les esprits des ténèbres; il est juge des méchants et donne la victoire. L'eau était également honorée comme élément absolument indispensable à la vie. Et Syrus passant pour amener la pluie, cette étoile était honorée comme séjour des eaux supérieures.

L'aspiration vers le monisme se manifestait aussi dans la religion des Perses. C'est à ce besoin que Zoroastre donna satisfaction. Il fit son apparition environ 1300 ans avant notre ère. Sa mission consista à spiritualiser et à moraliser la religion de son peuple. Son système se trouve dans le Zend-Avesta, bien que la partie la moins considérable de ce recueil se trouve seule de lui. Il ne se présente que comme réformateur de l'ancienne foi. Il en appelle en effet à d'antiques déclarations lorsqu'il se trouve en présence des prêtres du feu. Il se considère cependant possesseur d'une révélation immédiate accordée à ses prières.

La doctrine de Zoroastre enseigne un Dieu personnel auquel on accorde tous les attributs et toutes les prérogatives de la divinité. Il est appelé Ahura-Mazda ou Ormuzd, c'est-à-dire *celui qui est éternellement sage*. Il est le créateur tout puissant, omniscient; il produit la vie et tout bien; il est le père de toute bonne disposition, de la pureté et de la vérité. Les Perses, dans leurs prières, lui donnent les attributs les plus élevés. Ce qui distingue cette religion c'est l'idée de création très fortement accusée. Le monde n'est pas procédé d'Ormuzd par émanation, mais de sa parole créatrice qui est à la fois pensée et action.

La puissance d'Ormuzd, pour si grande qu'elle soit, est cependant *limitée* par celle du principe mauvais appelé Angromain ou Ahriman. La puissance de ce principe des ténèbres est si grande qu'il concourt même à la création. Tous les êtres mauvais, animaux, plantes, ou choses procèdent de lui. Malgré cela, Ahriman est toujours placé au-dessous d'Ormuzd, le dualisme n'est donc pas complet. Ahriman ne domine pas dans un royaume lui appartenant en propre; il se borne à introduire ses impuretés dans les domaines du Dieu bon. Bien qu'il soit aussi ancien qu'Ormuzd, sa puissance aura cependant un terme, par suite de la victoire du bon principe.

Pour qu'Ormuzd ne demeure pas isolé dans son élévation céleste, on place à côté de lui six saints immortels, les Amschaspands qui avec lui forment le nombre saint sept. Ce sont les six forces ou qualités personnifiées. A cela s'ajoutaient les Izeds, personnifications nouvelles qui désignent souvent les dieux en général. Les esprits protecteurs des ancêtres sont également adorés sous le nom de Fravashis. Ils forment autour de la divinité tout un monde d'anges qui protègent le monde en général et les hommes en particulier contre les funestes influences du démon. Les objets de la nature, les eaux, les arbres, les montagnes ont également leurs anges protecteurs. Chez Ormuzd lui-même on distingue entre le Dieu suprême et son ange protecteur. Plus tard on adora également le temps incréé, comme fils d'Ormuzd, Zervan Akarana.

Les mauvais esprits, Devas, forment aussi une cour autour d'Ahriman. Ils sont soit des personnifications et des abstractions, la mort, la tromperie, soit des êtres plus concrets, les serpents, etc.

Tout en appelant les prêtres du feu des prophètes de mensonge, Zoroastre ne rompit pas avec l'antique culte des éléments. Les anciens dieux furent conservés comme personnages inférieurs, et le culte du feu, pris dans son action bienfaisante, se mêla à celui d'Ormuzd. Le soleil, la lune et les étoiles furent honorés comme porteurs de la lumière. On fit surtout grand cas de Mithra autour duquel il se forma tout un mythe. C'est le Dieu de la fructification et de la génération; toutes les

bénédictions naturelles viennent de lui ; il donne la santé et la pureté. Il est le médiateur d'Ormuzd, le Dieu actif, agissant, celui qui triomphe d'Ahriman, qui introduit dans le ciel des bienheureux les âmes des trépassés.

Le royaume du bien et celui du mal ont été durant 3000 ans en présence sans que le moindre combat ait éclaté. Prévoyant qu'il n'en serait pas toujours ainsi, Ormuzd créa le monde corporel pour lui servir de boulevard. L'homme comme tous les êtres vivants, est procédé du taureau primitif tué par Ahriman. Le premier homme ayant été tué par les Dévas, de sa semence sortit un arbre à deux tiges duquel Ormuzd fit Meschia et Meschiana, les ancêtres de toute la race humaine. La mission des hommes était de combattre les Dévas et de gagner le ciel par la pureté des pensées, de la parole et des actions. Mais ce premier couple fut déjà conduit au mal par les mensonges d'Ahriman. Celui-ci réussit à se faire passer pour le créateur de toutes choses ; les hommes tombèrent alors dans le péché et mangèrent des fruits qu'il leur donna.

A partir du moment de l'entrée du mal dans le monde, les deux royaumes se trouvèrent mélangés. Mais l'état actuel de lutte ne sera point éternel ; la victoire demeurera au bon principe, après un combat de 6000 ans. Zoroastre est apparu au terme de la première période de 3000 ans qui est celle du triomphe d'Ahriman ; après la victoire, au terme de la seconde période, il y aura un renouvellement de la terre.

La rétribution de chaque individu suit immédiatement la mort. Tandis que les bons sont introduits dans les trois paradis en franchissant le pont Tschinevad, les méchants vont dans les trois enfers. La perfection n'est toutefois définitivement acquise que lorsque tout mal sera vaincu, à la résurrection des morts. Avant cette solution le mal prendra une grande extension sur la terre. A la suite du jugement les justes seront éternellement heureux, tandis que les méchants seront détruits avec Ahriman, dans la conflagration générale qui précède l'apparition d'une terre nouvelle où il n'y aura que des choses pures.

La mission de l'homme consiste à favoriser le règne d'Or-

muzd et à s'opposer à celui d'Ahriman, en se gardant avant tout des souillures du corps et de l'âme. Il doit ensuite faire de bonnes œuvres et fuir toute action mauvaise. A cela venaient s'ajouter des observances cérémonielles, dont la plus célèbre était l'ablution expiatoire avec de l'urine de vache. La législation était surtout sévère pour ceux qui s'étaient souillés en louchant quelque cadavre.

C'est évidemment ici une religion supérieure à toutes celles qui nous ont occupés ; aucune de celles qui sont venues plus tard ne l'a même dépassée de beaucoup. C'est bien le parsisme qui réalise mieux qu'aucun autre culte ce qu'on peut attendre de la religion naturelle. Nulle part dans le paganisme, le monothéisme n'éclate dans une si grande pureté. Pour ce qui est de l'action morale sur ses sectateurs il peut aisément supporter la comparaison avec le Brahmanisme et le Bouddhisme. Nulle part les idées d'immortalité ne sont aussi fortement accusées et présentées dans un rapport aussi étroit avec la vie morale.

Toutefois le polythéisme n'est pas entièrement vaincu : les anciens dieux sont simplement subordonnés à Ormuzd. Puis la morale religieuse porte trop sur l'extérieur, au lieu de se concentrer sur la vie intérieure. Par suite des pénitences qui caractérisent la loi religieuse des Perses, ils n'échappent pas à la crainte pour arriver à la conscience de la réconciliation et de la communion avec Dieu.

C'est Babylone qui fut l'antique métropole du paganisme et de l'idolâtrie parmi les Sémites. C'est là que se trouvent encore aujourd'hui les ruines immenses du temple de Bel. Bel et Mylitta étaient les principales divinités de la Babylonie. Le premier était le Dieu du ciel, de la lumière, du feu ; Mylitta était la déesse de la naissance. Toutes les femmes lui rendaient un culte qui n'était autre que la prostitution. Il y avait également un culte des étoiles, confié à des prêtres appelés Chaldéens. Datant des meilleurs jours des peuples sémitiques il fut mis en rapport avec celui de Bel et de Mylitta. Le soleil et la lune étaient consacrés à Bel ; la terre et Vénus étaient consacrés à Mylitta. De là résulta toute une science astrologique

fondée sur l'exacte concordance entre le ciel et la terre. Chaque coin de la terre se trouvait subordonné à une étoile spéciale. Les planètes étaient surtout adorées comme des dieux. Jupiter et Vénus portaient bonheur, Saturne et Mars annonçaient malheur.

La foi à un Dieu unique manque complètement, tandis qu'un souffle panthéiste s'accuse assez fortement. A la base de l'idée de la parfaite concordance entre le ciel et la terre se trouve celle d'une âme divine pénétrant le monde entier. La pensée de l'unité de Dieu n'est donc pas étrangère aux Babyloniens, mais, ne pouvant se formuler en monothéisme, elle se présente sous la forme panthéiste.

Les Babyloniens n'avaient pas à proprement parler l'idée de la moralité de la vie humaine. La recherche des plaisirs des sens était leur unique préoccupation, leur théologie n'avait en vue que la vie terrestre; le culte des étoiles ne servait qu'à prévoir les destinées de l'homme sur la terre. On ne retrouve pas chez eux les idées d'immortalité aussi accusées que chez les sauvages, bien qu'elles ne leur soient pas complètement étrangères. Il est question de conjuration des morts, ce qui implique au moins leur existence. La présence de ces idées dans le sein d'un peuple à ce point plongé dans le sensualisme, montre combien le sentiment religieux doit être profondément enraciné dans l'âme humaine.

Les Syriens, les Cananéens et les Phéniciens eurent une théologie plus développée. Le Dieu principal était Baal, le Seigneur; de même que tous les autres dieux il était conçu comme divinité de la nature. C'est la force naturelle produisant partout la vie, le seigneur du ciel et de la terre fructifiée par ce dernier. Il est appelé Seigneur du ciel, du soleil. Comme le soleil il a deux faces; l'une par laquelle il réchauffe et vivifie, l'autre par laquelle il brûle et détruit. Il est tour à tour conçu comme Adonis ou comme Moloch. Suivant les peuples c'était tantôt l'un, tantôt l'autre qui avait la priorité. Baal Adonis et Aschera étaient les divinités féminines rappelant la vie fructifiante de la nature au printemps. On leur rendait un culte semblable à celui de Mylitta. Moloch était le grand destructeur,

le soleil qui brûle la terre. On voyait dans toutes les calamités des expressions de la colère de Moloch qu'il s'agissait d'apaiser par des sacrifices humains. On sacrifiait aussi des hommes périodiquement un certain jour de l'année et à la veille de quelque grande entreprise. Les enfants étaient les offrandes les plus favorables, soit par suite de leur innocence, soit parce qu'ils étaient ce que les parents possédaient de plus précieux. Pour que le sacrifice fût efficace il fallait que les enfants fussent librement offerts par les parents. Astarté était la déesse de la destruction, on l'honorait par la mutilation.

Comme au fond ces divinités n'étaient primitivement que les aspects d'un seul et même Dieu, on les groupait en divinités qui, distribuant tour à tour des bénédictions et des châtements, finissaient par triompher du mauvais côté qu'elles avaient en elles. C'était le cas de Baal-Melkarth, et d'Ashera-Astarté. On arriva aussi à unir les divinités masculines et les divinités féminines. C'était le cas du Dieu soleil, Sandon, tour à tour masculin ou féminin. Malgré ces synthèses diverses les divinités locales se maintinrent; la vraie unité ne fut pas atteinte et on demeura engagé dans le naturalisme. Aussi la foi à l'immortalité ne s'élève-t-elle pas au delà de vagues pressentiments.

L'antique religion des Arabes était supérieure à celle des autres Sémites. C'était avant tout un culte des étoiles. Comme le soleil exerçait la plus grande influence on lui rendait les plus grands honneurs. Puis venaient la lune, Saturne, Jupiter, Vénus. Chaque tribu se trouvait en outre sous la protection d'une étoile particulière. Mais un Dieu unique, Allah, adoré par toutes les tribus, planait au-dessus des divinités spéciales. Il était identifié avec le dieu soleil. Il avait à côté de lui une divinité féminine Allat ou Alilat, accompagnée de deux autres déesses Uzza et Manat.

Les Arabes n'arrivent pourtant pas à une claire conscience de l'unité et de la spiritualité de Dieu; il n'y avait en tout cela ni pressentiment vague et retour au naturisme et au polythéisme. Bien qu'ils soient restés à l'abri des impuretés des autres Sémites, la religion des Arabes n'exerça pas d'influence positive sur leur moralité, faute de la liberté, principe de la

morale. La vie des hommes est inflexiblement soumise à la même loi qui règle le cours des étoiles.

Bien qu'ils n'aient pas des idées claires ni arrêtées sur l'immortalité, ils parlent de l'apothéose de certains hommes, et quelques Arabes admettaient une certaine immortalité que d'autres contestaient.

En Egypte aussi, les divinités ne sont que le ciel et la terre personnifiés, la force mâle et femelle représentées par le soleil, la lune ou la terre. Le nombre des dieux est très considérable, quoique la signification soit à peu près la même. Le culte égyptien est un mélange de divers cultes locaux. Les dieux locaux furent conservés, de sorte que la divinité principale variait d'une contrée à l'autre.

Le culte du soleil était le trait principal de la religion égyptienne. Ra était le dieu le plus ancien, le dieu soleil; il appartenait à l'Egypte entière, tout en ayant son siège principal à Héliopolis. Par suite de la prépondérance politique de Thèbes, son dieu Ammon devint une des principales divinités et fut associé à Ra. Avec la domination de Memphis, son dieu Ptah, père des dieux, de Ra lui-même, augmenta en dignité. A côté de ces trois divinités masculines se trouvaient trois déesses, Neith, Pacht, Mut.

Le culte le plus général était celui d'Isis et d'Osiris: il ne se rattachait à aucune localité particulière. Ces deux divinités représentent le cours de la nature pendant l'année. Le sens du mythe est que pendant les soixante-douze jours des canicules la terre, dévorée par les forces destructives et privée de sa fertilité, mène deuil sur elle-même. Mais elle revient bientôt à la vie, la prospérité reparait au printemps. Ce qu'il importe de remarquer c'est l'intervention d'un dieu mauvais, Typhon. Les religions naturistes des Sémites, des Grecs et d'autres peuples ne connaissent pas le dualisme d'un dieu du mal; c'est la même divinité qui distribue tour à tour la bénédiction et la malédiction, si bien qu'il faut s'assurer ses faveurs et détourner sa colère. Ici tout est plus tranché; il n'y a rien de commun entre Isis et Osiris d'une part et Typhon de l'autre. Un trait caractéristique de ce dualisme, comparé à celui que nous avons

vu ailleurs, c'est qu'il n'a pas de portée *morale*. Typhon est simplement la personnification de ce qu'il y a de mauvais dans la nature.

Ce mythe se rattache très étroitement à la foi à l'immortalité. La victoire sur les principes hostiles n'a pas pour unique effet la réapparition de la vie de la nature au printemps, comme dans le culte d'Adonis, mais elle consiste en une persistance de la vie dans le monde inférieur. La revivification de la nature devient une image de ce qui se passera dans un monde à venir. Les Egyptiens croient très expressément à la persistance de la vie et mettent cette idée en rapport avec leur foi religieuse.

Mort sur la terre, Osiris devient le juge et le roi du monde inférieur, dans l'Amentes. Le cœur est pesé aux balances de la justice ; celui qui est léger est précipité dans l'enfer où il doit expier ses péchés ; les justes, après avoir été fortifiés par les eaux de la vie, se rendent dans les champs du soleil, dans l'ouest. La migration des âmes est présentée exclusivement comme un châtiment pour les méchants. On supposait que chaque trépassé avait été jugé favorablement ; il prenait alors le surnom d'Osiris ajouté à ses noms précédents.

Tandis que l'âme des trépassés vit dans le ciel, le corps vit encore sur la terre. Celui-ci n'étant pas considéré comme entièrement mort, on le croyait toujours dans une certaine relation avec l'âme. Ainsi s'expliquent l'embaumement et le grand soin que les Egyptiens prenaient des sépultures. Pour correspondre à ces deux vies nous avons deux genres de jouissances départies aux justes.

Evidemment, dans cette doctrine de l'immortalité l'esprit triomphe de la sensibilité. Toutefois ne pouvant briser entièrement les liens de la vie naturelle on transporte l'existence actuelle dans la vie future. L'âme éprouve des besoins que le monde ne saurait satisfaire, mais on n'arrive pas à une conscience parfaitement claire du monde suprasensible.

Cet élément sensible qui persiste dans la religion des Egyptiens les conduit à mettre la foi en Dieu en rapport avec le culte des animaux. On voulait voir sous forme sensible la divinité cachée ; on désirait la sentir près de soi, et les animaux

parurent aux Égyptiens bien adaptés pour être des incarnations de la divinité. Ce qu'il y a de mystérieux dans la vie des animaux, leur instinct sûr, l'uniformité de leur vie, tout cela les qualifiait admirablement pour être les organes d'une vie supérieure. C'est ce que paraît du moins indiquer la tradition suivante. A la prière d'un adorateur demandant à le voir, Ammon avait répondu en s'enveloppant dans la peau d'un bélier. Des usages immoraux se rattachaient à ce culte des animaux. Les femmes égyptiennes devaient demeurer toutes nues pendant quarante jours devant le nouveau bœuf Apis. Quelques-unes s'abandonnaient à des boucs.

Le ton dominant de la religion égyptienne est mélancolique et sombre. En sacrifiant l'animal ils le plaignent, et après l'avoir mis à mort ils se frappent eux-mêmes. Les larmes et les lamentations abondent dans leur culte. Dans leurs repas on se faisait passer une momie en miniature pour contenir la joie des invités dans de justes bornes. L'unique chant national était une complainte sur la mort d'Osiris. Le joug des obligations religieuses, des abstinences pesait lourdement sur les prêtres et sur le peuple.

L'aspiration vers quelque chose de supérieur se manifeste déjà dans ce fait que tout en maintenant rigoureusement les idées anciennes, les prêtres ne purent prévenir des controverses religieuses et l'introduction de dieux étrangers dans ce pays célèbre pour son intolérance. Il y eut même une réaction contre le polythéisme, vers 1490 avant Jésus-Christ, sous le roi Aménophis IV. Dans les mystères égyptiens, à côté d'une tendance matérialiste, on rencontre l'idée qu'au-dessus de ce monde visible se trouve un être premier, suprême, indivisible et immuable, qui se connaît lui-même et qui vit dans une félicité parfaite.

3° *Les religions des Gaulois et des Germains.* — Ne connaissant la religion des Gaulois que par les Romains qui souvent leur ont prêté leurs divinités, nous savons seulement avec certitude qu'ils étaient polythéistes. Les druides, outre la religion publique, avaient une doctrine secrète. Ils s'occupaient aussi de mathématiques, d'astronomie et de sciences naturelles.

Les sacrifices humains, très fréquents, jouaient un grand rôle. Ils sacrifiaient des hommes faits. Le plus souvent, après avoir rempli un immense pâturage d'hommes et d'animaux, on y mettait le feu. Les sacrifices, quand ils n'étaient pas la conséquence d'un vœu, consistaient en prisonniers de guerre offerts en signe de reconnaissance pour la victoire. On offrait également des esclaves ou des chiens après avoir recouvré la santé. Dans les grands sacrifices nationaux, on immolait des criminels qui auraient dû également être mis à mort sans cela.

Les Gaulois avaient une foi précise en une vie à venir, qui n'était d'ailleurs que la répétition de l'existence actuelle. Les données manquent pour décider s'il y avait des aspirations vers quelque chose de supérieur.

La religion des Germains est dans un très étroit rapport avec celle des anciens Aryas. Le dieu germain Zio ou Tiu n'est autre que le Diu des Aryas. Après avoir occupé la première place il était devenu le dieu de la guerre. Le principal dieu des Germains était Wodan ou Odin qui était avec Zio dans le même rapport qu'Indra avec Diu. Ce dieu suprême a des attributs spirituels, il sait tout ; du haut du ciel il contemple la terre et tout ce qui s'y passe : il a inventé tous les arts et la sagesse. Il a de plus des qualités morales ; il est législateur et juge ; il est le garant de la sainteté du serment.

Vient ensuite Thor, le dieu du tonnerre. Comme le précédent il représente un côté particulier du dieu suprême Zio ; il personnifie les grands phénomènes atmosphériques, le tonnerre et l'éclair. Il est aussi en rapport avec la fécondité de la terre ; il répand la bénédiction et il combat les forces naturelles hostiles.

Les autres divinités naturelles sont Freyr, le dieu de la lumière solaire fortifiante et Freya, sa sœur, déesse de la terre. Cette dernière a encore un côté moral comme déesse de l'amour, du mariage et du foyer domestique. Elle s'appelle alors Frigg et devient l'épouse d'Odin. Comme la terre reprend tous les vivants dans son sein, elle est aussi la déesse de la mort. Balder, fils d'Odin et de Frigg, est le plus beau, le meilleur, le plus sage des dieux. Il y a à son sujet tout un mythe qui rap-

pelle celui d'Osiris. Le père de Balder, Forseti, est le juge des vivants.

Il y a dans cette religion un mélange de conceptions spirituelles et de représentations sensibles avec prédominance des dernières. Les dieux sont conçus d'une manière anthropopatique et anthropomorphique. D'autre part ils sont saints ; ils régissent les destinées du monde et jugent. Ce n'est que chez Odin que les attributs moraux prédominent. Or comme il se trouve être le dieu suprême, on peut trouver là une aspiration vers un dieu correspondant à la conscience morale et à la notion de l'absolu, bien que la tendance au monothéisme fasse défaut chez les Germains.

Le mauvais principe Loki possède une puissance presque égale à celle d'Odin. Il a pour fils le loup Feuriz, l'image de la mort qui dévore tout, Hel, la terre comme déesse de la mort recevant tout dans son sein, et le serpent Midgard, la mer enlaçant la terre et touchant à l'empire des morts. Sous d'autres rapports ce Loki est présenté comme ami, frère, compagnon d'Odin ; il entretient les meilleurs rapports avec lui et avec les autres dieux. Cela tient à ce que primitivement il représentait une des faces d'Odin.

Le dieu suprême, produit lui-même du devenir, n'est pas le créateur mais simplement l'organisateur de la terre et du ciel. Le bon principe ne triomphe pas toujours. A la fin du monde tous les dieux bons sont tués, à l'exception de Balder qui règne sur un monde nouveau avec les descendants des dieux actuels.

Les idées sur la vie à venir sont très peu précises. Les âmes des guerriers morts sur les champs de bataille et celles des princes vont dans la Walhall où, sous la domination d'Odin, elles mènent une vie en tout semblable à l'existence précédente. Tous les autres vont dans le monde général des morts, Niflheim, monde triste, ténébreux et froid placé sous la terre. A cela s'ajoute la croyance que les morts habitent l'intérieur des montagnes, les sources et les étangs. Ça et là on trouve l'idée de rétribution.

Comme celle de tous les autres peuples la religion des Germains inspirait un certain fond de tristesse. La peur des dieux

demeure le sentiment dominant. Odin lui-même auquel on est redevable des bénédictions de la nature est conçu comme objet d'effroi, si bien qu'on lui fait des sacrifices humains.

4^e *La religion des Grecs et des Romains.* — La religion des Grecs, riche en dieux, est la résultante de plusieurs circonstances : l'exubérance de la vie naturelle, la position particulière du pays sur les limites de l'Orient et de l'Occident, le mélange de plusieurs tribus fort diverses, les rapports avec des peuples étrangers, tout cela a concouru à produire cette croyance populaire qui se trouve chez Homère et chez Hésiode. Les mythes des Pélagés, naturistes comme ceux de toutes les peuplades de souche aryenne, forment la base générale. A côté de Jupiter qui répand des bénédictions, nous avons sa femme Géo, le soleil, la déesse du feu Hestia, Aidoneus et son épouse Perséphone, maîtres du monde inférieur.

Uranos, Cronos et les Titans, dieux antérieurs à ceux de l'Olympe et vaincus par Jupiter n'étaient pas objets de culte. Celui de Jupiter est le plus ancien. Ce n'est que lorsque la mythologie est déjà formée pour l'essentiel qu'on voit naître la théogonie, comme moyen de rendre compte de l'origine des dieux. Les grandes révolutions de la nature furent considérées comme des combats de dieux. Jupiter en serait sorti vainqueur et avec lui l'ordre admirable du Cosmos.

A côté de Jupiter on adorait des dieux naturels ayant une manifestation dans la nature, et exerçant de l'influence sur le cours des choses. Ainsi Géo, la mère de tous les vivants, distribue toutes les bénédictions, mais elle devient aussi déesse de la mort parce qu'elle reçoit dans son sein tous les trépassés. Puis vient Hélios, éclairant la terre de ses rayons, voyant tout, il est témoin de toutes les actions humaines. A lui se rattachent ses deux sœurs, Eos et Sélène. Des étoiles éclatantes et des groupes d'étoiles, les nuages, les vents, la mer, les fleuves, les sources passaient pour des divinités.

Il y a en tout ceci tendance à s'élever au-dessus du culte de la nature, mais on n'aboutit pas ; il n'y a pas vraie personnification : ces personnalités ne sont pas seulement attachées à certains objets naturels, elles se confondent souvent avec eux. Ce fut la

conception des dieux de l'Olympe, personnalités libres dirigeant le cours des affaires humaines, qui donna au sentiment religieux des Grecs cette satisfaction qu'il ne pouvait trouver dans les divinités inférieures. Ce n'est pas à dire que le caractère naturaliste ait complètement disparu, mais l'élément moral prédomine chez ces personnalités. Jupiter, Héra, Pallas, Athéna, Apollon ont tous une partie morale qui est la principale.

En faisant des dieux des personnes morales on accomplit un progrès incontestable, mais d'un autre côté l'idée des dieux se trouve amoindrie. On leur prête ses propres faiblesses sans arriver à une conception qui réponde à l'idée qu'on se fait des dieux. Ils ont un corps comme les hommes, seulement les artistes s'efforcent de les présenter comme beaucoup plus beaux, ce qui aboutit à confondre l'image et la divinité. Ayant un corps ils ont besoin de nourriture et ne peuvent échapper aux lois de l'espace. Ils habitent le ciel et leur action sur la terre se manifeste par des mouvements, des perceptions sensibles, seulement leurs sens sont beaucoup plus puissants et leurs mouvements plus prompts. Mais les dieux ne savent pas tout et ne sont pas tout-puissants. Ils tiennent conseil et se trompent les uns les autres. Les Grecs ne réussissent pas à s'élever au-dessus de cette contradiction qui, d'une part, leur fait accorder aux dieux la toute-science et de l'autre les pousse à la leur refuser. Il en est de même pour la puissance divine, qui ne saurait être illimitée, vu la pluralité des dieux. Les dieux règnent bien sur la nature, mais ils ne l'ont pas créée. Aussi, quoiqu'ils soient appelés bienheureux, ils n'échappent ni au besoin, ni à l'insécurité, ni à la quiétude. Les querelles incessantes qui les agitent doivent être déjà une cause de chagrin et d'ennui. S'ils n'échappent pas aux lois de l'espace, ils subissent également celles du temps, l'éternité ne faisait pas partie intégrante de la notion des dieux, leur immortalité n'est pas de l'éternité. Ceux de l'Olympe ont eu des prédécesseurs ; il est parlé de la mort de dieux. Pour ne pas mourir, pour conserver ce corps divin supérieur à celui des hommes, il faut recourir au nectar et à l'ambrosie. Encore ici l'idée n'arrive pas à trouver son expression adéquate.

Le même contraste éclate quand il s'agit des attributs mo-

raux. La justice rétributive ne peut toutefois être soumise à cette contradiction. Déjà chez Homère la principale fonction des dieux consiste à punir l'injustice. Si elle ne se manifestait par le châtiment atteignant le coupable, on se croirait autorisé à douter de l'existence des dieux. Plutôt que de ne pas s'exercer, cette justice distributive frappera l'innocent avec le coupable. Les faits sont néanmoins contraires à cette croyance. Alors on a recours à l'idée d'une expiation, soit dans cette vie par substitution, soit dans une autre.

Le côté de cette justice distributive qui veut que les bons aient ce qu'il leur revient n'est pas accusé avec la même rigueur. Le fait que les Grecs, malgré leur disposition fort caractéristique à la gâté et à la joie, n'ont pu s'élever à l'idée de récompense stricte, comme ils s'étaient élevés à celle de vengeance, montre combien, en dehors de la révélation, l'homme est hors d'état de trouver ce que la conscience religieuse réclame. Ils sont plus certains du châtiment que de la récompense.

La justice rétributive des dieux manifeste leur sainteté. Tout en ayant cette dernière idée, les Grecs attribuent à leurs dieux des choses qui la renversent. La divinité ne punit pas les actions mauvaises uniquement dans l'intérêt de l'ordre extérieur, mais son énergie la plus intime s'accuse contre l'action mauvaise. L'orgueil, l'arrogance qui porte l'homme à franchir les limites qui lui ont été imposées provoque la Némésis divine. Mais à cela s'ajoute un autre côté de la Némésis divine qui renverse la sainteté. Ce n'est pas l'arrogance humaine seulement, mais toute grandeur extraordinaire, tout bonheur dépassant les limites, qui provoque la Némésis, la colère céleste. Cette jalousie est d'autant plus vive quand un dieu particulier se trouve atteint. Cette haine ne poursuit pas uniquement le coupable, mais les membres infortunés de sa race. L'immoralité divine est ici manifeste. Ajoutons que les dieux tendent des pièges aux hommes vertueux pour les faire tomber dans le mal.

N'étant pas saints les dieux grecs ne sauraient aimer. Il est vrai que tout ce qui est bon provient d'eux. Mais d'abord il n'y a que quelques dieux qui fassent du bien aux hommes, d'autres

leur font du mal; l'amour n'est pas un attribut général des dieux. En second lieu, ce n'est point par amour, mais bien parce que leur nature les y porte qu'ils font le bien. Et, malgré cela, chose contradictoire, ils ne font pas du bien à tous, mais arbitrairement à quelques-uns. Les dieux se laissent aussi concilier par des moyens arbitraires.

Comme leur pouvoir est limité, ils ne sauraient avoir créé le monde. Celui-ci se serait développé de lui-même du chaos primitif. Les dieux peuvent avoir d'autant moins créé que les plus anciens d'entre eux sont le fruit du développement cosmique. Par contre, ils sont bien les conservateurs du monde. Ils sont la source de l'ordre public, des lois; ils dirigent l'histoire des peuples. Les individus dépendent également d'eux à tous égards. Mais les Grecs n'ont pas l'idée d'une direction providentielle des dieux, d'un plan divin devant trouver sa réalisation dans l'histoire des hommes et des peuples. Par suite de déterminations contradictoires qu'ils prêtent aux dieux, il ne saurait y avoir un plan vraiment un de l'histoire.

Au-dessus des dieux limités plane le destin illimité, *Moira*. C'est là une aspiration très ancienne vers un absolu divin. Chez Homère le destin est supérieur aux dieux; Jupiter lui-même a besoin d'en rechercher la volonté qui lui est inconnue. Lorsque les dieux sont en accord avec le *Fatum*, ils ne font qu'en exécuter les décrets; en cas de désaccord ils ne peuvent faire prévaloir leur volonté. Ce sont justement les points décisifs de l'épopée qui échappent entièrement à l'intervention divine. Jupiter lui-même se lamente de n'avoir pu prévenir la mort de son cher fils Sarpédon. Ce n'est que tard, sous l'action de la tendance au monothéisme s'accusant toujours mieux avec Pindare, Eschyle et Sophocle, qu'on voit le destin et la volonté de Jupiter ramenés à l'unité.

Cette foi au destin paraît être déjà une conséquence de l'aspiration au monothéisme, d'après Naegelsbach, dont Pfeiffer combat l'opinion. Comme par monothéisme on ne peut entendre que la croyance en un absolu, ou en une divinité une et que le destin se montre comme une puissance absolue dominant tout, il est manifeste que la croyance au destin est

du monothéisme. L'essentiel c'est de croire à un absolu un, bien qu'on doive aboutir à le concevoir comme personnel. Les dieux de l'Olympe sont personnels, mais non absolus ; le destin est absolu, mais non personnel. Le monothéisme grec se développa dans une autre direction. Les grands événements de l'histoire furent rapportés par les poètes à la divinité que les trois grands poètes identifiaient avec Jupiter, le destin à son tour devint l'ordre moral identique à la volonté de Jupiter. Tout cela n'exclut pas beaucoup de notions polythéistes qui persistent. La conscience religieuse des Grecs aspire donc vers un absolu personnel qu'elle ne réussit pas à atteindre.

La religion pénétrait la vie privée et publique des Grecs. Il doit en être ainsi quand la divinité est la nature personnifiée et que celle-ci n'est qu'une manifestation de la divinité. La prière, manifestation la plus immédiate de la conscience religieuse, jouait un grand rôle, surtout comme demande, manifestation des besoins, de la dépendance et de la confiance en Dieu. On ne demandait guère que des biens temporels ; ce n'est que plus tard qu'on pria pour obtenir la vertu, la sagesse, le pardon des fautes. Et encore ce point de vue est-il toujours demeuré étranger au peuple. L'exaucement dépend d'une foule de conditions et demeure incertain, même quand elles sont remplies, car tout dépend des fantaisies des dieux qu'il faut se rendre favorables.

Le sacrifice, centre du culte, jouait un rôle plus grand encore. Rien d'important dans la vie publique ou privée n'avait lieu sans qu'on y eût recours en offrant les objets les plus divers. Il avait la signification tantôt d'un hommage, tantôt d'une expiation. Même dans les temps historiques il y avait des sacrifices humains périodiques, à Athènes et ailleurs, surtout dans les temps de calamité, comme moyen d'expiation. Les pestes, les défaites étaient censées envoyées par un Dieu irrité qu'il s'agissait d'apaiser. Plus tard on eut recours à de simples vêtements corporels, ou bien les animaux furent substitués aux hommes.

Plein de crainte et d'incertitude au sujet de l'avenir qu'il fallait de connaître, le Grec faisait un grand usage de la man-

tique. Dans cette religion naturiste, les phénomènes les plus divers devaient servir à manifester la volonté des dieux et à leur venir. Le doute se fit toutefois jour de bonne heure, déjà aux temps d'Homère. Ceux qui firent de la divination un métier finirent par achevèrent de la discréditer. La foi aux oracles se maintint plus longtemps dans toute sa force. Ce qui leur conserva leur haute valeur, c'est que les plus importants étaient au service de la politique. Ils décidaient de la guerre et de la victoire par l'enthousiasme guerrier qu'ils servaient à enflammer. Ce fut aussi là ce qui les perdit, lorsque la Grèce n'eut plus de religion politique indépendante. Le désir de connaître l'avenir ne fut donc pas plus satisfait que les autres.

Les dieux n'ayant pas fait connaître leur volonté par des commandements précis, les Grecs, pour tout ce qui concernait leur conduite morale, étaient obligés de recourir aux prescriptions de la conscience. La crainte était par conséquent leur principal mobile, car ils ne pouvaient aimer des dieux qu'ils ne les aimaient pas; il ne restait qu'à craindre des divinités qui se manifestaient exclusivement comme justes. Comme le grand péché c'est l'arrogance, ὑβρις, la vertu principale consistait à savoir se tenir dans de justes bornes, σωφροσύνη. En face des dieux, cette vertu consiste à reconnaître la vanité, la fragilité de la vie; à l'égard des hommes, elle consiste dans la justice qui apprend à se tenir dans les justes limites imposées par les droits des autres. C'est plus que le simple droit juridique; c'est fait appel à la conscience et à la crainte des dieux, il y a quelque chose rappelant l'amour du prochain. Il est ensuite toute une classe de vertus rentrant dans la philanthropie.

Le mariage n'était pas une institution religieuse, bien que la consécration de la religion ne fût pas défaut; ce n'était pas non plus l'union morale de deux personnes de sexe différent, en vue de la satisfaction morale des besoins naturels; c'était une institution purement légale et politique ayant pour but unique de donner des citoyens à l'état. L'amour entre les conjoints ne jouait aucun rôle; les considérations sociales décidaient de tout. Les enfants, en vue desquels le mariage avait été conclu, formaient l'unique lien entre le père et la mère. La fidélité conjugu-

gale était la principale vertu de la femme, parce qu'il s'agissait avant tout de continuer la race. Le mari pouvait se livrer au concubinat et rompre aisément son mariage. La monogamie et le fait que le mari avait pour mission de faire l'éducation de sa femme, offrent deux heureux correctifs. La piété des enfants envers leurs parents est aussi un des heureux côtés de cette vie de famille que l'esclavage affectait profondément.

Tout ce que l'individu fait pour l'état, c'est par reconnaissance qu'il le fait. Il lui doit les bienfaits sociaux, ceux de la famille, l'éducation et la religion. La justice exige donc qu'on aime l'état. L'individu doit ici abdiquer à tous égards : mais les étrangers ne sont considérés que comme des barbares.

La tempérance, *σωφροσύνη*, n'implique nullement la modération de ses propres penchants sensibles. L'adultère seul était interdit, mais les relations de l'homme marié avec les hétéres allaient sans dire. On sait aussi le peu de délicatesse des Grecs à l'égard de la pédérastie.

Rien ne montre mieux ce que la vie morale des Grecs laissait à désirer que la circonstance qu'ils n'avaient pas de mots pour désigner le péché. L'essence du mal moral est conçue *négativement* : c'est de la folie, *μᾶταιον*, quelque chose sans conséquence, dont le siège est plutôt dans l'intelligence que dans la volonté. Quand il est considéré positivement, le péché consiste à franchir les limites imposées à l'homme, l'arrogance, *ἰβρις*. L'idée de l'égoïsme, celle de l'éloignement de Dieu ne jouent aucun rôle. Enfin, pour ce qui est de la culpabilité, elle est mise sur le compte des dieux : chez Homère, ils trompent les hommes et les conduisent au mal. Plus tard il y eut réaction de la conscience morale. On vit le résultat d'un châtimement dans le fait que les dieux aveuglaient certains hommes. Les Erinnées, les déesses vengeresses, devinrent la personnification des angoisses de la conscience qui ne se laisse apaiser par rien. Ces deux sentiments, conscience de la faute et du châtimement divin, conduisent au besoin d'expiation. Comme la faute est une révolte, l'expiation se traduit par l'humiliation, par le sacrifice qui possède une valeur expiatoire, même lorsqu'il n'a

pas lieu par substitution. A l'expiation s'ajoutait la purification qui avait lieu avec de l'eau ou avec du sang. Tout cela ne suffit pas pour donner à la foi populaire le sentiment du pardon, qui n'est pas général, mais dépend toujours de la fantaisie des dieux. Ensuite il y a des crimes qui ne sauraient être expiés et que la vengeance divine poursuit de génération en génération. Les Grecs ont beau considérer le péché d'une façon assez superficielle, le besoin de pardon se fait jour et ne réussit pas à trouver sa satisfaction.

Malgré l'éclat et la joie des fêtes, la disposition religieuse fondamentale n'était pas gaie. Pour être sûr de la protection divine, il fallait avoir le sentiment de sa propre justice, qui était encore troublé par le fait que la volonté des dieux jouait un grand rôle. Au lieu de la confiance, nous avons l'abandon aux dispensations divines. Cet abandon à divers égards est de la résignation ; en effet, on ne subordonne pas sa propre volonté entachée d'erreur à la haute sagesse du plan divin, mais on subit ce qu'on ne peut éviter, les lois d'un destin inexorable.

Aussi la religion était-elle impuissante à donner aucun appui dans les souffrances de la vie. Il est faux que la gaité soit le ton dominant de l'esprit grec. Bien des écrivains ont signalé le néant et la misère de la vie. Ces accents se rencontrent déjà chez Homère, qui appelle souvent les mortels des misérables. Ces lamentations allèrent toujours en augmentant et les moyens de consolation furent trouvés insuffisants. L'absence de besoins était présentée comme le grand remède contre le malheur et la douleur, mais tout le monde ne possédait pas cette faculté de s'abstenir ; le fait de s'abstenir de toute arrogance envers les dieux ne suffisait pas pour prévenir le malheur, qui pouvait être provoqué également par la jalousie et la haine des dieux ; enfin il y avait toujours les dieux mauvais, dont on éprouvait journellement l'action. Tout au plus ces remèdes divers pouvaient-ils émousser le sentiment du malheur. Toute consolation positive faisait entièrement défaut ; il manquait en effet toujours cette tenue qui laisse à la vie la dignité même au sein des souffrances. Les hommes les plus

heureux de l'antiquité s'avouent malheureux et déclarent qu'il aurait mieux valu ne pas naître.

La mort est le plus sûr remède aux maux de la vie, aussi en hâte-t-on parfois la venue au moyen du suicide. La mort, du reste, n'apporte pas de bien positif. Tout en voyant en elle la fin des souffrances, le Grec la redoute. La vie qu'on attend après la mort est profondément triste : en perdant son corps l'homme est privé de son moi, de sa personnalité pour mener dans les enfers la triste vie d'une ombre. Quelques héros seulement parviennent à la félicité des dieux, et, d'après les auteurs tragiques, il n'y a de sentence portée après la mort que sur les criminels.

La religion des Grecs est donc défectueuse sur deux points fondamentaux : elle ne connaît pas d'expiation pour le péché, elle n'a aucune perspective consolante à offrir après la mort. Il y eut des cultes étrangers qu'on introduisit en Grèce pour chercher à combler ces lacunes. Ce qui gagna surtout beaucoup de gens aux mystères, ce fut l'action que ces représentations nocturnes et secrètes produisaient sur l'imagination de ceux qui demandaient l'initiation. L'on était également attiré par le besoin d'expiation qu'ils ne pouvaient satisfaire, parce que, privés de tout contenu moral, ils (ceux d'Orphée) se bornaient à n'être que de pures cérémonies extérieures. Les mystères d'Eleusis faisaient briller des espérances de bonheur. Mais le but ne pouvait être atteint parce que le bonheur ne dépendait pas de la conduite morale. La faveur dont jouirent les mystères montre combien l'esprit grec était disposé à chercher partout le repos, la consolation, pour asseoir l'espérance à une vie future. Le peu de cas que les philosophes font de ces mystères montre assez qu'il n'y avait rien à en attendre. Tandis que Platon les blâme positivement, les apologistes chrétiens en signalent l'influence démoralisante.

En dehors de la philosophie, on ne trouve que chez les Pythagoriciens une doctrine de l'immortalité ayant une portée morale. L'âme individuelle est une partie de l'âme du monde répandue dans l'univers entier ; avant de prendre un corps, elle menait une vie pure, divine. C'est par suite d'une faute qu'elle est entrée

dans l'existence actuelle. La mission de la vie humaine est rétablir l'harmonie, afin qu'après la mort l'âme puisse être reçue dans la sphère supra-sensible, dans le monde de l'harmonie. Les méchants seront soumis dans le Tartare à des souffrances plus grandes que celles de cette vie, à moins qu'ils n'aient à parcourir les diverses phases de purification que présente la métempsycose.

La pureté consiste ici dans la séparation d'avec le corps, dans des observances rituelles. Ils tombent dans toute l'extériorité et les petitesse du légalisme. Et c'est là cependant que l'esprit religieux de la Grèce a pu nous dire de mieux les plus importants problèmes de la vie humaine !

Aucune de ces tendances diverses, auxquelles le Grec demandait la satisfaction que la religion populaire ne peut procurer, ne se met en opposition avec le polythéisme : elles aspirent toutes à le compléter. Les philosophes, eux, s'apercevant de ce que cette tentative avait de vain, s'engagèrent dans une opposition qui devait avoir pour résultat le renversement de la religion nationale. Le chef de l'école éléatique Xénophane, ouvrit la marche, en s'élevant contre l'anthropomorphisme, la pluralité et l'immoralité divines. Malgré ses apparences monothéistes ce philosophe n'en demeure pas moins panthéiste. Dieu et le monde sont confondus : ils sont éternels l'un et l'autre.

Bientôt après Héraclite s'élève contre les sacrifices d'hommes et l'adoration des statues ; Anaxagore proteste contre le culte des objets naturels, le soleil, dans lesquels on voyait des dieux. La guerre du Péloponèse ébranla fortement la religion et la moralité. Les sophistes donnèrent une forme scientifique à toute la tendance de l'époque. La maxime de Protagoras, proclamant l'individu mesure de toutes choses, devait conduire à la négation de tout ce qui concerne Dieu et la morale. Prodicus déclare que les hommes ont divinisé tout ce qui leur était de quelque utilité. D'après Critias, la religion aurait été inventée par d'habiles législateurs.

Les poètes tragiques travaillent de leur côté à renverser la foi. Euripide nie les dieux et l'immortalité de l'âme. Tout

voulant protester et défendre les bonnes vieilles traditions, Aristophane fait rire aux dépens des dieux. En opposition au subjectivisme des sophistes, Socrate place la source de la philosophie dans l'élément rationnel commun à tous les hommes. Mais cette raison ne saurait pénétrer l'essence de la divinité. Il croit à la religion populaire, mais il la dépasse en disant que la disposition pieuse est le meilleur des cultes. Au-dessus de tous les dieux, il admet un être divin qui les domine. Toutefois il n'a pas ramené ces deux conceptions à l'unité; il parle tour à tour des dieux et de Dieu. Les divers dieux ne seraient que les instruments de la divinité unique.

La philosophie postérieure à Socrate s'efforça également de concilier le polythéisme et le monothéisme. Partant des besoins pratiques comme Socrate, Platon va demander à la philosophie ce que la religion est hors d'état de donner. Son système, qui devait embrasser l'homme tout entier, respirait un souffle religieux et monothéiste. A la tête des idées supra-sensibles il trouve celle du bien qui se confond avec la divinité. C'est aussi du point de vue de l'idée du bien qu'il détermine la notion de l'âme humaine, la mission de l'homme, qui consiste à se rendre semblable à Dieu. L'âme, éternelle et divine, doit arriver à dominer les autres parties constitutives de l'homme et réaliser l'idée du bien. L'essence divine de l'âme étant de connaître, la vertu devient une science. L'homme ne veut jamais le mal pour lui-même; il ne le fait que par ignorance ou par manque de jugement. La partie divine de l'âme a préexisté, avant d'entrer dans l'existence actuelle par suite d'une chute, qui a déterminé la position morale d'un chacun sur la terre. La vie à venir sera déterminée à son tour par la carrière actuelle. L'âme étant de son essence le principe de vie, il serait contradictoire qu'elle pût être mortelle. Par suite de sa parenté avec les idées, comme elles, il faut qu'elle soit simple, indestructible, éternelle. Rien de plus agréable pour le sage que la mort, puisqu'elle vient débarrasser l'âme d'une prison, qui n'est autre que le corps. Pour pouvoir être introduit dans la communion avec la divinité, l'homme doit vaincre ses penchants, s'occuper des idées, c'est-à-dire de la vraie philosophie. Les philosophes

seuls arrivent au bonheur après une triple métempsycose ; les autres doivent expier leurs péchés en passant par plusieurs transformations en rapport avec leur état moral.

Malgré cette tendance monothéiste incontestable, Platon a insisté plus qu'aucun autre philosophe sur l'importance de la religion populaire. Ce fait montre qu'on ne saurait établir de rapprochement entre le christianisme et le platonisme. Il n'est pas précurseur du christianisme qu'en ce qu'il représente le point de vue le plus élevé auquel la Grèce est arrivée. Il ne s'est pourtant pas élevé jusqu'à l'idée d'une personnalité divine vivante. Dieu n'a pas créé le monde, il a eu la matière en face de lui ; son activité a été limitée par la nécessité. L'essence du péché est méconnue : il n'est qu'un manque d'intelligence. Le péché qui a fait tomber les âmes dans des corps provient également d'un manque de force spirituelle. Le système est sans but arrêté ; il se meut dans un cercle : les âmes élevées dans la région des idées peuvent chuter encore et recommencer l'épreuve à nouveau. Le platonisme fortifie toutefois le besoin de rédemption ; il fait sentir tout ce qu'il y a de défectueux et d'intenable dans le paganisme : il a travaillé pour le christianisme et en accusant les besoins religieux, en portant les regards sur le suprasensible et l'infini.

Aristote a rompu plus carrément avec la religion populaire. Il accuse plus fortement encore que Platon la notion de l'unité de Dieu. Dieu est personnel. En qualité d'intelligence absolue, il est la pensée de la pensée, l'unité personnelle de la pensée et de ce qui est pensé : le sujet-objet absolu. Il n'est toutefois que le premier moteur et non le créateur du monde. Et encore ne comprend-on pas comment il peut sortir de lui-même et être le premier moteur. Aussi ce philosophe ne peut-il admettre aucune providence : Dieu se tient loin des hommes et ne mêle pas de leurs affaires. Aristote maintient la divinité des étoiles qui sont pour lui des êtres intelligents, tandis qu'il ne voit dans les dieux de l'Olympe que des personnages fabuleux. Il n'admet ni la préexistence de l'âme, ni ses pérégrinations et renonce à l'immortalité personnelle, sans toutefois la contester expressément. Il n'a pas non plus une notion exacte

de la mission morale de la vie humaine. Il n'admet pas la liberté; entre le bien et le mal il n'y a qu'une différence du plus au moins; le mal est le même que le bien non en réalité, mais en puissance. Le bonheur est le but de l'activité morale et la suprême félicité n'est autre que la pensée se contemplant elle-même.

Malgré leurs lacunes, ces deux philosophes fournirent un certain appui à quelques esprits réfléchis en les élevant dans tout un monde de pensées. Mais après Aristote il y eut, sous l'influence des conquêtes d'Alexandre, une tentative de restaurer le paganisme en faisant une religion universelle aux dépens des cultes locaux qui disparaissaient avec les nationalités. Mais les préoccupations religieuses faisaient vraiment défaut. Comment en douter en voyant fleurir le culte de Dionysus répondant aux préoccupations sensualistes de l'époque et se propager la manie des apothéoses, ce qui fit croire à Evémère que les dieux de l'Olympe à leur tour n'étaient que des hommes divinisés? La philosophie de l'époque, ne se contentant pas de s'élever contre les dieux populaires, devient toujours plus irréligieuse. Les stoïciens, qui prétendent remédier au mal et raffermir la foi populaire, sont des panthéistes matérialistes. Ils nient la liberté et proclament la nécessité du mal, ombre inévitable du bien. La vertu qui consiste à vivre conformément à la nature et à se confondre avec la vertu, est le tout de l'homme. Le fait que le stoïcisme a été ce qu'il y a eu de mieux en Grèce jusqu'à l'avènement du christianisme prouve assez clairement que la nature humaine ne saurait tirer d'elle-même ce dont elle a besoin. Les philosophes prétendent être pratiques et quoi de plus abstrait que leur doctrine de cet être un duquel tout procède! Est-il rien qui laisse le cœur plus froid? La morale stoïcienne, avec son orgueilleuse prétention de se suffire à elle-même, est précisément le contraire de la morale. La liberté niée, le mal proclamé nécessaire à l'harmonie du tout, il ne saurait plus être question de morale. Le stoïcisme se met en contradiction avec lui-même en faisant l'éloge de la vertu du sage. Le principe qui ordonne de vivre conformément à la nature serait excel-

lent, si l'on distinguait entre la nature primitive de l'homme et celle qui est résultée du désordre qui s'est introduit dans son sein. C'est le christianisme qui a seul établi cette distinction. Le stoïcien qui réaliserait son idéal de vertu ne vivrait pas conformément, mais contrairement à la nature. Mais le stoïcien accorde que cet idéal n'a jamais été réalisé ; aussi, pour arriver à l'impassibilité, est-il condamné à suivre sa nature *subjective*. Il n'existe pas à ses yeux de loi objective, indépendante de lui. La vertu consiste à faire les choses auxquelles il est porté par sa nature. Aussi si la satisfaction d'une passion peut lui procurer le repos philosophique, ne s'en abstiendrait-il pas. En effet, tout ce qui est naturel n'est-il pas divin ? Lorsque la vie ne lui fournit plus ce qui peut contribuer à son bonheur et à son impassibilité, il lui reste la ressource du suicide.

L'épicurisme est plus désolant encore. Pour arriver au repos de l'âme il faut renoncer à la crainte provenant de la foi aux dieux. A cela doit venir s'ajouter le plaisir, bien positif. Tout, sans en excepter la vertu, doit concourir à atteindre ce degré suprême de bien-être corporel et spirituel qui procure la sérénité de l'âme.

Après avoir produit ces deux derniers systèmes, l'esprit grec épuisé tomba dans le scepticisme. Recherchant aussi le repos, la sérénité, les sceptiques croient la trouver en renonçant à toute vérité. L'antique religion est donc tombée en discrédit ; la philosophie n'est pas de force à tenir sa place ; les forces naturelles de l'humanité sont épuisées ; sans le savoir cette époque aspire après quelque chose de nouveau qui fera bientôt son apparition.

Les Romains étaient profondément religieux, le sentiment de la dépendance se manifestait à tout propos, mais leur religion était sobre, prosaïque, ainsi qu'il convient à un peuple éminemment pratique. La tendance monothéiste est fortement accusée. *Le Jupiter optimus maximus*, qui domine tout, peut avoir été aux jours antéhistoriques le Dieu unique ; les divinités venues plus tard n'auraient été que des personifications de ses attributs et de ses forces. Tout fut per-

sonnifié et déifié, depuis les relations sociales et les événements de la vie, paix, espérance, faim, peste, jusqu'aux occupations diverses de chaque heure du jour. A mesure que la vie se complique les dieux se multiplient. Quand au bétail comme moyen d'échange vient s'ajouter le cuivre, le dieu Aesculanus vient s'ajouter à l'antique déesse Pecunia, tandis que Argentarius fait son apparition avec l'usage de l'argent. A cela vinrent s'ajouter des divinités étrangères des peuples vaincus, si bien que la plupart des Romains ne savaient pas les noms de tous leurs dieux.

L'élément de l'intériorité fut remplacé par le culte cérémonial qui se développa plus que chez aucun autre peuple. L'essentiel c'était de se rendre les dieux favorables, en observant strictement certaines formes qui les contraignaient. Ainsi dans les prières on ne demandait jamais des bénédictions morales ; et on observait le rituel avec les plus minutieux scrupules, de peur de compromettre l'effet.

Les sacrifices fort nombreux étaient également privés de tout élément moral. Même quand ils avaient un caractère expiatoire, ce qui était souvent le cas, ils ne réclamaient aucune disposition morale, mais les observances les plus minutieuses.

Les dieux des Romains n'étaient pas conçus d'une manière suffisamment individuelle pour pouvoir intervenir personnellement dans tous les événements de la vie. En revanche ils étaient dans une union si étroite avec toutes les parties de la nature qu'il n'était rien, depuis les éclipses de soleil ou de lune, jusqu'au vol des oiseaux et aux entrailles des victimes qui ne pût servir à révéler leur volonté. Seulement tout un art était indispensable pour interpréter cette volonté. Quand les signes fournis par les entrailles des victimes étaient défavorables, sans renoncer à son entreprise, on accumulait des sacrifices nouveaux jusqu'à ce que les auspices fussent favorables. Les Romains furent toujours extrêmement sensibles sur ce point : ces superstitions se maintinrent alors que la religion était déjà en décadence.

Les Romains croyaient à une existence future sans avoir

donné un grand développement à cette croyance. Par contre ils observaient avec le plus grand soin les fêtes des morts. Les parents trépassés étaient considérés comme des dieux auxquels les gens riches offraient des sacrifices humains dans les combats de gladiateurs.

Le besoin se fit sentir à la longue de s'élever au-dessus de cette religion si peu vivante et si défectueuse. Les rapports étroits de ce culte avec l'état en étaient le plus ferme appui.

La foi aux dieux se trouva fortifiée par les grands succès de la puissance romaine. N'était-ce pas en effet la preuve la plus manifeste que cette religion était la plus agréable aux dieux ? Une défaite était la preuve qu'on s'était rendu coupable de quelque faute envers les dieux, et lorsqu'à la suite de sacrifices expiatoires on remportait des victoires nouvelles on se trouvait confirmé dans cette manière de voir. On ne pouvait pas raisonner de même du temps de la guerre civile, qui fut une décadence politique et le premier échec pour la religion.

L'introduction des idées grecques, déjà avant la république, eut également un effet dissolvant. C'est par cette voie que pénétra le culte des statues ; au commencement, les Romains avaient tout au plus pour unique symbole une pierre de Jupiter. Après la seconde guerre punique cette influence fut encore plus forte. La soumission des villes grecques de l'Italie, la conquête de la Grèce eurent pour effet de répandre la culture de ces pays dans tout le monde romain. Les Romains firent souvent élever leurs enfants par des esclaves grecs. Les patriotes, le sénat protestèrent contre l'invasion du culte grec qui rencontrait le meilleur accueil. On en vint à fondre les dieux des deux peuples tout en conservant le rituel, le culte qui était l'essentiel. A mesure que les relations avec les étrangers devinrent plus suivies, on admit leurs dieux sans en donner la peine de se les approprier en les transformant. Le souvenir de maintes prières non exaucées, l'attrait du mystérieux portèrent bien des Romains à adorer les dieux étrangers, tandis que l'état s'en tenait fidèlement à ceux de la patrie.

L'invasion de la philosophie grecque fut le troisième et le plus efficace des moyens de dissolution. Porcius Caton pré-

voyant ce qui allait arriver la fit bannir de Rome dès son apparition. Mais ce fut en vain ; la philosophie pénétra à Rome sous les deux formes qui convenaient le mieux à l'esprit national : l'épicurisme pour les sensualistes, le stoïcisme à l'usage de ceux qui avaient sauvegardé leur sérieux moral. Lucrèce substitue à la religion une conception naturiste et mécanique de l'univers. En présentant l'homme comme la partie la plus parfaite de la nature, supérieur aux dieux mêmes, en insistant sur la dignité morale du sage, le stoïcisme flatte l'orgueil des hommes sérieux parmi les Romains. Et puis cette philosophie n'avait-elle pas fourni des esprits sereins, des caractères bien trempés au milieu de la corruption générale ?

Le stoïcisme prit en face de la religion populaire une attitude moins polémique que l'épicurisme. Sénèque, voyant les conséquences de la religion populaire, l'attaque sans miséricorde. Bien qu'il se rattache d'une manière générale au panthéisme stoïque, en remontant jusqu'au sentiment religieux naturel, il aspire à une idée supérieure de Dieu. Ayant besoin d'un dieu vivant il lui donne des attributs qui impliquent la personnalité. Il arrive à la notion d'une providence qui règle tout en vue des meilleures fins et qui se fait l'éducatrice des hommes. L'homme est à l'égard des dieux dans une relation de dépendance qui se traduit pratiquement par l'adoration et l'imitation des dieux.

Ce n'est pourtant pas là l'*humble* sentiment de dépendance des chrétiens. Tandis que ceux-ci s'abaissent et s'humilient dans le sentiment de leur petitesse et de leur péché, Sénèque, en vrai stoïcien, se pose fièrement en participant de l'essence divine, en compagnon de Dieu. Le sentiment de la réconciliation fait aussi entièrement défaut. Enfin, infidèle à son point de vue monothéiste, il se replace souvent à celui du naturisme panthéiste. Néanmoins Sénèque peut être considéré comme précurseur du christianisme, en ce que remontant à la conscience générale naturelle il a montré une fois encore que quand elle est sérieusement consultée elle se prononce dans le sens du christianisme. Un autre point de contact avec le christianisme c'est le profond sentiment qu'il a du péché et de la culpabilité de l'homme. Même quand l'idéal est relevé nous

restons tous en arrière. il y a lutte entre l'esprit et la chair. Tout cela est une préparation au christianisme, venant de la conscience et de l'expérience. Mais l'idée spécifiquement chrétienne de la rédemption manque entièrement à Sénèque. L'espérance d'une amélioration lui fait défaut : d'après la conception stoïque, le monde se meut éternellement dans un cercle et demeure toujours identique à lui-même.

La valeur morale d'une action doit, selon Sénèque, être appréciée d'après les dispositions : bien loin de faire le bien avec ostentation, « nous devons donner comme nous aimons à recevoir. » Il faut imiter Dieu qui accorde aussi aux injustes les bienfaits de la pluie. Il convient d'aimer son prochain, et en général les hommes pour eux-mêmes et non par égoïsme. S'élevant à un humanisme universel, il considère tous les hommes comme membres d'un même corps réunis par le lien de l'amour. Les esclaves ne sont pas placés en dehors de cette humanité. Le seul moyen de porter remède aux maux du monde, l'homme c'est qu'il contemple un idéal moral servant de règle à sa vie et à ses dispositions. Il va jusqu'à dire que l'idée morale doit son origine à l'exposition historique d'un idéal moral. Il doit avoir existé un type de toutes les vertus qui aura été élevé au-dessus de toutes les chances de la vie. On est arrivé à l'idée des vertus diverses au moyen de l'abstraction, en partant de la contemplation des divers traits de la vie de ce type idéal. Bien que la déduction de l'idée morale soit défectueuse, il est intéressant de voir le plus noble représentant du païenisme réclamer comme indispensable l'incarnation de l'idéal moral dans une personne. Ce sont là tout autant d'aspirations vers le christianisme.

Sénèque a également une doctrine de l'immortalité supérieure à celle de tous ses prédécesseurs. La vie actuelle est une préparation pour une naissance dans une vie future. La félicité à laquelle l'âme parviendra consistera à connaître tous les mystères. Il parle d'un jugement, d'un feu qui doit un jour consumer le monde. Il diffère du christianisme en ce qu'il considère la vie future comme incorporelle. Tandis que le chrétien attend la perfection de Dieu et la place en lui, et que Dieu doit

Enfin, quand il s'agit de la vie à venir, les espérances de Sénèque sont traversées de doutes.

Bien que l'éclectique Cicéron n'ait jamais fait de la philosophie une étude bien sérieuse, ses écrits ont tellement contribué à préparer au christianisme que du temps de Dioclétien il fut ordonné d'en détruire quelques-uns. Son point de vue est éminemment pratique, la science n'est qu'un simple moyen. Il aborde pourtant les plus grands problèmes. Il admet l'existence d'un Dieu dont il se fait une représentation matérielle, tout en parlant souvent de plusieurs dieux qu'il faut adorer. Ce n'est que dans un intérêt conservateur qu'il paraît approuver la religion nationale.

Les vues de Cicéron sur l'immortalité sont supérieures. Il reproduit ici les arguments de Platon. Il ne présente pas toutefois des arguments moraux en faveur de l'immortalité, de sorte qu'il n'a pas la notion d'une rétribution. Comme chez Sénèque, le doute vient se mêler aux espérances. Finalement, si la mort n'est pas accompagnée de bonheur, elle ne saurait avoir de fâcheuses conséquences, puisque la sensation aura pris fin.

Déjà vers l'an 200 avant Jésus-Christ, le poète Ennius porta une forte atteinte à la religion nationale, en faisant connaître aux Romains dans une composition poétique la théorie d'Évémère, en vertu de laquelle les dieux ne seraient que des hommes déifiés. Il propagea l'idée qu'il n'y a qu'un seul dieu, Jupiter, identique au feu solaire, source de toute vie. On accueillit avec empressement l'idée qu'il existe sans doute des dieux, mais qu'ils ne s'inquiètent pas des hommes. En 181 le sénat fit brûler des livres, censés dater du roi Numa, qui expliquaient philosophiquement la religion et le culte. En 161 il fut décrété que les philosophes et les rhéteurs ne seraient pas tolérés à Rome. Ce furent là les derniers et inutiles efforts pour arrêter l'invasion de l'esprit grec qui venait dissoudre la religion romaine.

Diodore, qui vivait sous César et sous Octave, explique l'origine des choses par des causes exclusivement physiques. Il n'y

a pas d'autres dieux que les étoiles ou des hommes déifiés. La providence a mis une fois pour toutes le cours des étoiles en rapport avec les événements de la vie humaine, de sorte que le sort d'un chacun se trouve réglé sans qu'elle ait à intervenir de nouveau. Environ trente ans plus tard, Strabon n'admèt une religion que pour le peuple et les femmes qui ne sauraient s'élever jusqu'à la raison. Manilius, qui vivait sous Auguste, déclare que le monde est dieu et fait dépendre des étoiles le sort et la vie des hommes. Quoique Virgile et Ovide se servent de la mythologie, ce n'est que par accommodation; ils sont indifférents aux questions religieuses. Horace est la représentant de la frivolité, très répandue à cette époque. Plina et Tacite représentent ce qu'il restait d'esprits sérieux. Plina est panthéiste; Tacite, sans s'expliquer sur l'essence divine, nie toute idée de rétribution et admet le fatalisme.

Le peuple, moins incrédule, était surtout favorable aux divinités étrangères, qui se recommandaient déjà par le fait qu'on ne savait que peu de chose sur leur compte, tandis qu'on n'avait plus de confiance dans les dieux nationaux. Les divinités de l'Egypte, enveloppées de mystère, jouissaient surtout de la faveur populaire. Mais qu'on tint ferme pour les anciens dieux ou pour ceux de l'étranger, il y avait au fond peu de religion, comme le montre le culte des empereurs déjà de leur vivant.

Comme l'irréligion n'allait pas jusqu'à une renonciation à tout surnaturel, on tombait dans la superstition. Il y avait une terreur générale des puissances mystérieuses, que la moindre circonstance réveillait. Les hommes instruits paient comme les autres leur tribut à cette superstition. Pour Auguste c'était de mauvais augure si le matin on lui tendait le soulier gauche au lieu du soulier droit.

C'est surtout l'incertitude à l'endroit de la mort qui fait ressortir cette décadence religieuse. Les cœurs hésitants et partagés, comme Cicéron, étaient l'exception. On pensait généralement qu'en présence de la vanité des choses humaines, qui arrachait les plaintes les plus amères, le mieux était de jouir aussi bien que possible du moment présent. Révolté à

l'idée de ne plus exister, on ne pouvait toutefois croire à l'immortalité. D'après Juvénal, les jeunes garçons ne prenaient pas au sérieux tout ce qui concernait les mânes et les enfers. Ce désespoir en face de l'idée du néant se manifeste jusque dans les épitaphes.

La corruption morale accompagne la décadence religieuse. Le luxe, les péchés contre nature, la corruption de la vie de famille sont à l'ordre du jour. Caton répudie sa femme ; Cicéron fait de même pour en épouser une plus riche, qu'il renvoie à son tour pour n'avoir pas été assez triste à la mort de sa fille. L'adultère est fort commun et Auguste est obligé de légiférer contre le célibat. La pratique de l'avortement était si générale que Juvénal affirme qu'il y avait à peine des naissances dans les classes supérieures. La pédérastie s'était propagée, en perdant le voile spiritualiste dont elle était revêtue en Grèce. Un juge se montrant incorruptible à l'argent, des sénateurs lui offrent leurs fils, remarquables par leur beauté. Les femmes, n'étant plus retenues par la religion, étaient descendues pour le moins aussi bas que les hommes.

L'éducation était entre les mains des esclaves qui gagnaient la faveur des enfants en favorisant toutes leurs mauvaises dispositions. Il y avait à Rome des troupes d'esclaves ayant apporté chacun les vices de leur pays, et n'ayant d'autre mobile que la crainte servile pour les empêcher d'apporter leur contingent à la démoralisation générale. Maîtres et esclaves se corrompaient les uns les autres à l'envi. Les combats de gladiateurs, accompagnement indispensable de toute fête, manifestaient et entretenaient la cruauté. Pour ce qui est des tragédies, la simple représentation ne suffisait pas : les acteurs périssaient bien réellement sur le théâtre. Quand on était complètement blasé, le suicide devenait l'unique ressource.

Quelques hommes seulement, les stoïciens au premier rang, demandaient à la philosophie le repos de l'esprit et la force morale. Mais le secours qu'on en obtenait n'était pas de longue durée. Les meilleurs regardaient avec tristesse le déplorable état de la société ; ils méprisaient la vie sans avoir le pressentiment de quelque chose de supérieur. Au milieu du désespoir

général on vit toutefois poindre le besoin d'une puissance libératrice. Les hommes, dit Sénèque, ne peuvent se porter secours à eux-mêmes ; il faut que quelqu'un leur tende la main pour les relever. Comme beaucoup d'autres, Cicéron désire ardemment voir la vertu parfaite réalisée dans une personnalité vivante. Les livres sibyllins annonçaient la naissance d'un enfant qui inaugurerait un âge d'or. D'autres personnes, désespérant du paganisme, se tournaient vers le Dieu des juifs, objet du mépris général. La croyance se répandit assez généralement qu'il surgirait d'Orient un royaume qui inaugurerait une nouvelle ère du monde. On éprouvait donc le besoin d'être délivré de la misère générale. Toutes les sources de la force humaine étaient épuisées, mais la soif de lumière et de vie persistait inextinguible dans la nature humaine. Le secours était à la porte. Ça et là, dans les diverses parties de l'empire, se trouvaient déjà de petits groupes d'hommes méprisés qui se savaient en possession de ce salut, de cette sagesse et de cette paix après lesquels on soupirait.

II

LE MAHOMÉTISME

Cette religion est la seule qui se soit formée en opposition au christianisme et dans le but arrêté de le détruire. Aucune religion ne s'est propagée avec une telle rapidité et n'a exercé une influence si décisive sur la vie religieuse, morale et politique des peuples qui l'ont adoptée. Le prophète Mahomet se propose de faire de la foi d'Abraham la religion de sa nation. Tandis qu'il se sait en désaccord avec la foi païenne de son peuple, il voit dans le judaïsme et dans le christianisme des religions ayant les mêmes droits que la sienne. Mais quand les juifs et les chrétiens refusèrent de le reconnaître comme prophète, il vit dans leurs doctrines une falsification de la vraie révélation. A mesure que cette conviction s'affermait en lui, il se crut appelé à être le fondateur d'une religion universelle.

Mahomet tire de l'Ancien Testament le nom et la notion du

prophète. Ce qu'il dit de l'essence de la prophétie, joint à la personne du fondateur, montre le peu de cas qu'il convient de faire de la prophétie de l'islamisme. Ainsi l'idée de prophétie est étrangère à l'esprit arabe. Mahomet présente le prophétisme comme un titre de noblesse héréditaire dans la famille de Noé-Abram. Par suite de l'absence d'une prophétie réelle, on est conduit à s'en faire une théorie arbitraire qui ne répond pas à l'essence de la chose. Pour Mahomet, le prophète est un homme auquel le texte primitif du Coran, conservé dans le ciel, a été communiqué d'une manière surnaturelle. Le prophète obtient cette illumination comme récompense de sa foi et de son obéissance. Il n'est donc pas spécifiquement différent des autres hommes et le don de prophétie dépend de certaines conditions morales. Après la mort de Mahomet, une notion différente de la prophétie finit par prévaloir. Les prophètes se distinguent du reste des hommes par certains privilèges innés. Ils sont semblables aux hommes par le corps, aux anges par l'âme. Entièrement purs, ils servent de médiateurs entre Dieu et les créatures. Infaillibles pour tout ce qui tient aux choses religieuses, ils ont également la plus grande expérience des choses temporelles et sont envoyés de Dieu pour gouverner le monde. Toutefois, dans les choses de ce monde, ils ne sont pas absolument infaillibles, leur attention étant surtout portée vers les choses de l'éternité.

Naturellement toutes ces idées ont trouvé dans Mahomet leur plus haute application. Il doit avoir été infaillible déjà dans son enfance pour tout ce qui tient aux choses religieuses. Il doit avoir été saint. Un parti, les mutazilites, objectait qu'avant sa vocation Mahomet avait adoré les dieux païens ; que le Coran déclare qu'il s'est trompé ; qu'il y avait eu dans sa vie des choses à reprendre. On se tirait de ces difficultés par des subtilités et par des commentaires ridicules. On fit même une théorie enseignant la préexistence du prophète.

Le caractère de Mahomet ne le disposait nullement à être prophète. Il joignait un brûlant enthousiasme à une ruse vulgaire ; tout en se sacrifiant à un but supérieur, il était d'un égoïsme excessif ; il savait se soumettre aux autres et faire ce

qu'ils voulaient, avec réserve de les trahir. Malgré cela, il avait une vie religieuse des plus intenses. Alors qu'il était encore négociant, il se retirait de temps à autre dans une caverne pour se livrer à des méditations religieuses. Il croyait avoir des révélations surnaturelles, qui paraissent n'avoir été que des visions. Non-seulement ces phénomènes sont communs chez les Arabes, mais il est établi que Mahomet souffrait d'une maladie nerveuse se manifestant par des hallucinations, qui portaient tout naturellement sur les idées religieuses qui le préoccupaient.

En opposition à la Trinité chrétienne, l'islamisme insiste avant tout sur l'unité de Dieu. Aux attributs divins, toute-puissance, toute-science, sagesse suprême, viennent s'ajouter des qualités empruntées à l'anthropomorphisme. Mahomet prétend avoir vu Dieu corporellement, tandis que la secte des mutazilites possède une conception plus spirituelle de l'essence divine. Bien que Mahomet admette la liberté, on arrive au fatalisme en considérant tout mouvement libre de l'homme comme incompatible avec la toute-puissance divine, qui agit du reste arbitrairement. La secte rationaliste des mutazilites s'éleva aussi contre ce dogme en enseignant que l'homme est responsable de ses actions.

L'eschatologie ne joue pas un rôle moins important que la théologie. Fort développée, elle a été employée déjà par Mahomet comme moyen de fortifier la foi et de combattre les infidèles. Elle se distingue par une conception grossièrement matérielle de la vie future. Tantôt le malheur et le bonheur dépendent de la conduite morale, tantôt ils sont déterminés par la foi ou par l'incrédulité. D'après cette dernière conception, les mahométans iraient tout droit dans le ciel, sans passer même par le jugement, tandis que les incrédules se rendraient droit en enfer. Contre cette eschatologie orthodoxe s'éleva une conception plus libre faisant consister la félicité dans la jouissance spirituelle que donne la contemplation de Dieu, et la damnation dans l'ardent désir des choses sensibles dont les trépassés sont privés. C'était alors la conduite morale qui décidait du sort à venir.

Cette théologie ne saurait correspondre à la notion de Dieu car il n'a pas d'attributs moraux, il n'est plus qu'un despote de l'Orient. S'il est supérieur au paganisme en insistant sur l'unité de Dieu, par son eschatologie le mahométisme retombe aussi bas qu'aucune religion païenne. Mais si en somme la doctrine mahométane est extrêmement pauvre, elle prend sa revanche pour tout ce qui concerne les prescriptions légales. En réglant tout ce qui concerne la vie extérieure jusque dans les moindres détails, on aboutit à un mécanisme inflexible, sans influence sur la vie intérieure.

D'accord avec cette extériorité, l'islamisme n'aborde pas les profonds problèmes religieux qui se rapportent à la rédemption. La question ne se pose même pas, toute conscience du sentiment du péché comme séparation d'avec Dieu faisant entièrement défaut. Voilà pourquoi aussi les mahométans ne songent pas à gagner par l'instruction ceux qui pensent autrement qu'eux. La force est l'unique moyen de propagande. Aussi est-ce dans les circonstances extérieures et non dans la force de la foi nouvelle qu'il faut chercher l'explication de sa propagation si prompt. L'orgueil national, l'espoir d'un riche butin, enflammèrent les croyants d'un remarquable esprit de conquête. Et puis n'était-on pas sûr de gagner le paradis dès qu'on périssait en combattant les infidèles.

Tout ce qui précède ne prépare pas à compter sur une morale bien rigide. Le fatalisme exerça ici une funeste influence. Il y a déjà des taches importantes dans la vie du fondateur. Il est polygame, plein de haine et d'esprit de vengeance, sanguinaire. Ces traits n'ont pas cessé de caractériser la vie morale des sectateurs de Mahomet. Ils n'ont pas la moindre idée du mariage comme communion personnelle. La femme, inférieure à l'homme, ne sert qu'à propager la race, en satisfaisant les passions de son maître. Comme partout, les inclinations sensuelles qui ne sont nullement contenues engendrent la cruauté, la soif du sang. Dès le début, la conversion des infidèles a eu un caractère sanguinaire. On prenait plaisir, lorsqu'on n'avait plus pour excuse le feu du combat, à massa-

crer froidement les prisonniers par milliers. La haine demeure le ressort de l'islamisme.

Cette religion, malgré son principe contraire, s'est considérablement propagée sans violence. Au XI^e siècle, les Turcs se convertirent volontairement ; les populations de l'intérieur de l'Afrique paraissent avoir été gagnées par des arguments et l'effet de l'exemple. Mais le mahométisme n'a jamais pu agir ainsi que sur des peuples païens d'une faible culture, ainsi les Indous. L'islamisme a exercé une influence bienfaisante sur les populations à peu près sauvages.

L'aspiration vers quelque chose de supérieur ne fait pas défaut dans la religion de Mahomet. A côté de la secte des mutazilites qui cherche à spiritualiser la doctrine, s'en trouve une autre qui donne dans l'ascétisme. Ils ont des monastères, des moines mendiants, derviches. A cela se joignit une tendance mystique qui aboutit au panthéisme. Mais tous ces faits n'autorisent pas à compter sur un développement subséquent du mahométisme décidément figé et cristallisé dans son orthodoxie aussi étroite que vide, dépourvue de tout élément spéculatif et vivant. L'ascétisme qui pousse à renoncer au monde est en opposition avec toute la tendance du mahométisme. L'idée d'aller se perdre en Dieu n'est pas moins contraire à la théologie, qui ne parle jamais d'amour pour un Dieu aimant, mais de soumission à la puissance arbitraire d'un maître. Ces tendances qui déparent l'islamisme ont leur source soit dans le cœur humain qui cherche Dieu, soit dans la philosophie de la Grèce et dans celle de l'Inde avec lesquelles le mahométisme se trouva de bonne heure en contact.

LA PENSÉE ET LA RÉALITÉ

ESSAI DE RENOUVELER LE CRITICISME ¹

L'objet le plus pressant et le plus important de la philosophie, c'est d'amener la pensée à se rendre compte d'elle-même. On ne saurait dire a priori si les autres fins pourront être atteintes, mais celle-là doit l'être immanquablement. Il ne s'agit pas en effet ici d'un but éloigné, inaccessible, mais au contraire de ce qui touche de plus près l'homme qui cherche. Et puis, comment espérer résoudre les autres problèmes que pose l'intelligence humaine avant de s'être bien rendu compte de la nature et des lois de la pensée ? Pour faire de vrais progrès, il faut, sur les traces de Kant, se résoudre à tenir toutes les recherches philosophiques pour nulles et vaines, jusqu'à ce qu'en établissant fermement les lois fondamentales de la pensée on ait obtenu les bases d'une vraie science dans les autres domaines. Tout autre procédé, l'expérience ne l'a que trop montré, ne sert qu'à augmenter les erreurs.

Il est vrai, on se méprendrait étrangement en méconnaissant le grand rôle que l'erreur joue en philosophie. Il est permis de dire que l'erreur a pour sa bonne part contribué à faire avancer la philosophie. Sans doute dans ce domaine les résultats définitivement acquis sont à peine de nos jours plus nombreux que dans l'antiquité. Il n'en est pas moins vrai que la conscience philosophique du moment est sensiblement en avance sur celle de l'antiquité ; nous avons plus de chances aujourd'hui de trouver la vérité. Cela tient d'abord aux progrès qu'ont faits les sciences expérimentales et ensuite à la circonstance que presque toutes les erreurs possibles ont fait leur

¹ *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, von A. Spitz. — 1 vol in-8 de VIII et 469 pages.

apparition. On sait au moins à l'avance dans quelle voie il faut se garder de s'engager, ce qui est bien quelque chose. Le nombre des conceptions possibles étant nécessairement limité, par la simple élimination des opinions erronées, on ne peut manquer de se rapprocher toujours plus de l'opinion vraie, qu'il ne sera finalement plus possible de méconnaître. En outre, l'opinion vraie ne pourra être définitivement établie aussi longtemps que les erreurs n'auront pas été réfutées. Il faut donc que celles-ci soient exposées sous la forme la plus complète, tâche dont peuvent seulement s'acquitter les hommes qui les tiennent pour des vérités. Il est certainement impossible de ne pas céder parfois à un sentiment de mauvaise humeur, lorsque, dans ses lectures philosophiques, on tombe sur des assertions qui, dépourvues de toute ombre de vérité, ou contenant des contradictions, font l'effet de se moquer de la saine raison. Il suffit toutefois d'y regarder d'un peu plus près pour se convaincre que, par suite de l'occasion qui les a provoquées, de la tendance dont elles découlent, ces assertions reproduisent certaines faces importantes de l'erreur dont il importait de tenir compte. De sorte qu'il pourra bien avoir rendu un service l'auteur qui se sera appliqué avec un soin tout spécial à exposer son idée favorite. Les assertions arrivent souvent justes à point pour occuper une place importante dans la démonstration. Circonstance également fort heureuse, presque sur chaque sujet, on voit surgir deux erreurs diamétralement opposées, ce qui sert à faire mieux ressortir leur fausseté et à mettre l'idée vraie dans une lumière d'autant plus vive.

Il serait sans nul doute contraire à toute vraisemblance de soutenir que jusqu'à aujourd'hui la philosophie ne contient que des erreurs. Il est clair au contraire que bien des idées des penseurs anciens ou contemporains doivent être justes, quoiqu'elles ne soient pas généralement reconnues pour telles. Il y a plus. Il est probable que toutes les vérités ont été déjà mises en avant ; il ne leur manque que d'être placées en rapport les unes avec les autres et d'être établies d'une manière suffisamment ferme pour constituer un solide corps de doctrine. Il va sans dire que la méthode éclectique est insuffisante.

pour atteindre ce résultat. En effet on ne reconnaît guère la justesse d'une idée d'autrui que quand on a débuté par la découvrir pour son propre compte.

En voilà assez pour justifier le but de ce livre et le choix de la méthode employée pour l'atteindre. Il s'agit de trouver une base scientifique pour la philosophie, en établissant fermement les lois fondamentales de la pensée. Pour atteindre ce but il a fallu exposer et réfuter les diverses idées contraires.

Depuis Kant la distinction entre le dogmatisme et le criticisme est devenue familière à tout le monde. Le dogmatique entend porter des jugements sur les objets à connaître avant d'avoir soumis l'organe de la connaissance à un examen, en vue d'en constater la nature, les lois, les limites. C'est au contraire cette dernière tâche qui préoccupe en tout premier lieu et surtout la philosophie critique. Il va sans dire qu'il ne peut être question de dogmatisme que dans les sciences qui prétendent dépasser le domaine de l'expérience. Kant, en effet, pas plus qu'aucun autre homme raisonnable, ne peut avoir voulu prétendre que les sciences empiriques ne doivent se mettre à l'œuvre que lorsque la théorie de la connaissance aura été définitivement arrêtée ; à ce compte-là nous n'aurions pas encore de science empirique, car tout ce qui concerne la théorie de la connaissance est loin d'être déjà définitivement réglé. Ce n'est que dans le domaine de la métaphysique qu'il peut être question de dogmatisme. Le métaphysicien prétend approfondir tout ce qui dépasse le domaine de l'expérience, sans s'être préalablement assuré qu'une science de ce genre existe et sans s'être demandé jusqu'à quel point elle peut se justifier. Voici la différence entre le dogmatisme et le criticisme : la métaphysique se donne comme la science de l'inconditionné, de l'absolu ; le criticisme, au contraire, pour autant qu'il dépasse l'expérience, ne peut être que la science de l'idée de l'absolu, chargée de déterminer l'origine, l'importance et la valeur objective de cette notion.

Les métaphysiciens ne se sont pas fait faute d'avancer avec beaucoup de confiance des assertions sur l'absolu et d'en donner beaucoup de définitions. Mais il est aujourd'hui générale-

ment reconnu que toutes les doctrines des métaphysiciens ne sont que de simples hypothèses. On se refuse à reconnaître de la part des dogmatiques qu'il est complètement oiseux de proposer des hypothèses sur des matières tout à fait en dehors de l'expérience. Il est constant cependant que, faute de pouvoir être vérifiées, des assertions de ce genre sont condamnées à demeurer éternellement des hypothèses, sans qu'on puisse jamais découvrir une raison de nature à leur prêter le moindre degré de vraisemblance. Une hypothèse transcendantale, dit Kant, grâce à laquelle on ferait usage d'une idée de la raison pour expliquer les choses de la nature, n'expliquerait rien. En effet on prétendrait expliquer ce qui ne se comprend pas *suffisamment* au moyen de principes empiriques, par quelque chose dont on ne comprend absolument rien. Penser en dehors du monde de l'expérience, c'est tout simplement jouer avec des pensées. Qu'un astronome s'avisât d'avancer des hypothèses sur les habitants de Mars et de Jupiter, sur leurs mœurs, leur genre de vie et leurs institutions politiques, chacun prendrait son entreprise pour une plaisanterie ou une fantaisie pour tuer le temps. Par contre bien des gens tiennent encore la métaphysique pour une science réelle, sublime même. Et toutefois lequel a les meilleures chances, de votre astronome ou de votre métaphysicien ? Les habitants de Mars et de Jupiter ne sauraient à la vérité être jamais l'objet de *notre* expérience, mais enfin, s'il y en a, ils se trouvent toujours dans le domaine de l'expérience en général ; l'astronome qui fait des hypothèses à leur sujet est donc justifié dans une certaine mesure lorsqu'il donne carrière à sa fantaisie, en cherchant d'après ce qui se voit chez nous à conclure à ce qui se passe là-haut. Mais quel point ferme le métaphysicien pourrait-il avoir ? Prétendant dépasser l'expérience, force lui est de renoncer à toute analogie fournie par elle. Toute l'illusion du métaphysicien n'en consiste pas moins à transporter l'expérience ordinaire dans les régions de l'absolu. La tendance métaphysique est une espèce de maladie intellectuelle qu'il ne peut être question d'écarter par des arguments.

La tendance critique est la seule légitime en philosophie.

Mais ceux qui se réclament de cette tendance se divisent en deux écoles. Tandis que les uns prétendent que l'expérience est l'unique source de connaissance, les autres admettent qu'il y a des bases, des lois et des éléments de connaissance qui ne proviennent pas de l'expérience et que pour cette raison on appelle éléments aprioristiques de la connaissance. Les empiriques dérivent la totalité de la connaissance de l'objet connu ; les autres affirment qu'il y a des idées qui se distinguent par un caractère tellement particulier qu'il ne peut appartenir en aucune façon à l'expérience. Ils rappellent qu'aucune connaissance ne peut s'obtenir sans le concours de l'homme qui connaît et qu'à tout le moins le sujet doit être organisé en vue de cette fonction qui consiste à connaître, comme le moulin est disposé en vue de produire la farine et l'estomac pour les fonctions de la digestion.

L'Allemagne n'eut jamais un empirique se rendant compte de ce qu'il voulait et demeurant d'accord avec lui-même. L'Allemand qui se croit empirique ne tarde pas à glisser sur le terrain de la métaphysique qui est ordinairement celui du matérialisme. Herbart a tenté de fonder une métaphysique sur l'expérience, sans tomber dans le matérialisme. Répudiant expressément toute source de connaissance qui ne serait pas exclusivement empirique, il a essayé de donner une notion de la « simple réalité, » qui toutefois, selon lui, se trouve entièrement en désaccord avec les résultats de l'expérience. Aussi, d'après Herbart, la grande tâche de la philosophie consistait-elle à rectifier les résultats de l'expérience jusqu'à ce qu'ils arrivent à s'accorder avec cette notion de la réalité. Mais ce sage ne s'est jamais avisé de se demander de quelle expérience il pouvait bien avoir tiré cette notion de la simple réalité, vu que, d'après son aveu, l'ensemble de l'expérience ne s'accorde pas avec cette notion et demande pour cela à être rectifié. C'est bien là le faible de quelques philosophes : armés du microscope, ils peuvent étudier les infusoires dans les moindres détails, mais ils ne s'avisent pas de la présence d'un éléphant qui est juste à côté.

C'est en Angleterre qu'il faut aller chercher les empiriques

conséquents. Les représentants de la tendance opposée qui admettent un élément aprioristique dans la connaissance ont été appelés tour à tour transcendantalistes, rationalistes; nous les désignerons avec Kant par le titre de noologistes. Ce sont là les deux seules formes possibles de la philosophie critique. La vérité est du côté des noologistes; seulement jusqu'à présent leur thèse n'a pas été convenablement prouvée. C'est à combler cette lacune que cet ouvrage est consacré. Pour ce qui est de l'empirisme, on peut dire que, quant à la connaissance de la nature et des faits, il a donné tout ce qu'on pouvait raisonnablement attendre de lui. L'adversaire se présente dans la plénitude de sa force; il n'y a pas lieu de croire qu'il tienna en réserve des troupes pouvant changer l'issue de la bataille.

I

La philosophie se propose d'arriver à la certitude, c'est-à-dire à l'exacte connaissance de la réalité et des preuves qui l'établissent. La certitude peut être obtenue d'une façon médiate, en montrant l'union intime du fait en question avec un objet incontesté. Mais sans certitude immédiate tout reposera en l'air: il n'y aurait pas moyen d'obtenir une certitude quelconque. L'immédiatement certain étant la base de toute certitude, la philosophie doit se proposer avant tout de rechercher ce qui porte ce caractère.

Il n'est pas malheureusement aisé de dégager ce qui est en réalité immédiatement certain de ce qui n'est que vraisemblable. Descartes prétend sans doute que l'existence de la pensée ne saurait être mise en doute, puisque pour le faire il faudrait encore penser, manifester une certaine manière d'être de la conscience, c'est-à-dire prouver la réalité de la pensée en la mettant en question. Stuart Mill toutefois se refuse à admettre ce raisonnement de Descartes, sous prétexte que le doute n'est pas une manière d'être de la conscience, mais bien la négation d'une manière d'être de la conscience, un simple fait intellectuel. Pour raisonner comme Stuart Mill il faut confondre la question des rapports du doute avec celle de son

existence. L'indécision du jugement douteux ne peut porter que sur les *objets* mis en doute, mais non sur le fait de l'*existence* de cet état d'indécision de notre conscience qui doit bien être quelque chose de réel puisqu'il est objet de considération. En un mot la pensée peut bien mettre en doute la vérité de ses conceptions, mais non sa propre existence qui est immédiatement certaine.

Le principe de Descartes ne saurait toutefois servir de point de départ à la philosophie. Il implique en effet plusieurs choses qui ne sont pas immédiatement certaines et dont on ne peut obtenir que successivement une conscience claire et certaine. Le doute, le problème de la vérité et de l'erreur implique la conscience de la distinction entre la connaissance et l'objet de la connaissance. Il ne peut déjà être question de cette distinction quand on est appelé à déterminer ce qui est immédiatement certain.

Voici les deux seules propositions qui sont immédiatement certaines : 1^o La réalité nous présente incontestablement des contenus divers : blanc, rouge, doux, amer, plaisir, déplaisir, amour, haine, etc. Mais où ce contenu existe-t-il en réalité ? On ne décide pas en ce moment si c'est en nous ou hors de nous. 2^o Je crois me reconnaître moi-même comme quelque chose de particulier, d'individuel ; je constate l'existence d'autres êtres me faisant l'effet de posséder quelques-unes des qualités déjà signalées. Encore un coup, nous constatons simplement la *présence* de ces deux états de conscience rendus par ces deux propositions : nous ne trancherons pas la question de savoir s'ils sont vrais ou faux.

Les qualités qui viennent d'être signalées ont pourtant à leur tour été mises en doute. En étudiant la perception sensible, les physiologues ont fait voir que bien des choses tenues vulgairement pour simples n'en sont pas moins la résultante de plusieurs éléments. L'état de l'organe qui perçoit, les associations qu'il a déjà acquises exercent à leur tour une influence importante pour déterminer comment une qualité donnée nous apparaît dans la perception. Or, comme pour ce qui tient aux conditions, aux causes matérielles des sensations, tout a été

ramené à des différences de quantité, à des vibrations plus ou moins prolongées des atomes, on veut également que les différences qualitatives puissent se simplifier et être ramenées à des rapports de quantité. « Les sensations élémentaires des cinq sens, dit Taine (*De l'intelligence*, I, pag. 278, 279) peuvent être elles-mêmes des totaux composés des mêmes éléments, sans autre différence que celle du nombre, de l'ordre et de la grandeur de ces éléments.... et peuvent se réduire à un type unique.... Toutes les actions nerveuses, diverses en quantité, sont les mêmes en qualité. Donc, d'après la correspondance connue entre la sensation et l'action nerveuse, les sensations diverses en quantité sont les mêmes en qualité. » Toutefois ce qui est vrai des conditions d'un phénomène ne l'est pas nécessairement du phénomène lui-même. Mais quand même la sensation, ainsi celle qui est produite par la couleur blanche, serait composée de plusieurs sensations élémentaires, il n'en résulterait pas nécessairement que la qualité de la blancheur ou de ce qui est blanc fût à son tour composée. La qualité n'en demeure pas moins absolument simple. L'eau est bien un composé d'oxygène et d'hydrogène, mais nul ne s'aviserait de prétendre que la qualité de l'eau soit composée des qualités de ces deux éléments. Les qualités sont quant à leur essence absolument irréductibles. En effet, lorsque quelque chose de qualitativement différent s'obtient, on peut sans nul doute découvrir les conditions de son existence dans ce qui a été précédemment, mais l'élément *nouveau* dans cette qualité, son trait qualitativement distinctif et caractéristique ne saurait être ainsi dérivé de ce qui existait préalablement, justement parce qu'il s'agit de quelque chose de nouveau qui ne saurait se trouver dans les éléments antérieurs. Prétendre dériver de vraies différences qualitatives de la réunion de choses identiques, c'est tout simplement vouloir dériver quelque chose de rien. Les qualités ne peuvent être composées que pour ce qui est de la quantité, savoir l'intensité, l'étendue et choses de ce genre.

Peu importe du reste de savoir quelle est la composition et la nature profonde des éléments donnés. Un fait demeure :

certaines qualités sont là. Avec la conscience de soi et celle de l'existence d'un monde extérieur, elles constituent la réalité, le point de départ et la base de toute recherche ultérieure.

Nous avons la vérité lorsqu'un objet est connu tel qu'il est en réalité, c'est-à-dire avec toutes les qualités qui le constituent. Dans le cas contraire nous avons l'erreur. Celle-ci ne saurait nullement résider dans l'objet lui-même : l'erreur consiste en effet à affirmer de lui quelque chose qui ne fait pas partie de son être. La possibilité de l'erreur implique donc la présence d'un terme moyen qui s'intercale entre l'objet et le sujet appelé à le connaître et qu'on appelle représentation. Ce qui caractérise la représentation, c'est que tout ce qui se trouve en elle ne lui appartient pas simplement à elle, mais représente quelque chose d'autre : elle représente quelque chose de différent d'elle-même et qu'on appelle son objet. Le point capital ici consiste à bien déterminer la relation entre la représentation et son objet. Prenons une feuille de papier. Il est évident que la blancheur est impliquée dans ma représentation de la feuille de papier ; la représentation n'est toutefois pas blanche elle-même. L'étendue, la forme de la feuille sont également impliquées dans la représentation, sans que la représentation soit elle-même étendue ou qu'elle ait une figure dans l'espace. La dureté, la pesanteur de la feuille de papier sont également impliquées dans ma représentation sans que celle-ci possède ces deux qualités. En un mot, tous les objets qui me sont connus doivent se trouver dans ma conscience, sans quoi je ne saurais rien de ce qui les concerne ; mais ma conscience elle-même n'est pas tous ces objets. Voici donc quelle est l'essence générale de la représentation : elle n'est pas elle-même ce qu'elle représente, c'est-à-dire tout ce qui se trouve dans la représentation ne peut être affirmé d'elle, mais de quelque chose d'autre, savoir de son objet. Ce qui constitue en soi un monde réel se trouve réuni idéellement dans la conscience d'un seul homme, mais y est connu comme un monde réel. Cette existence idéale des objets dans la conscience (représentation) a ceci de particulier qu'elle affirme expressément l'existence objective du dit objet en dehors de la représentation.

On voit de suite comment l'erreur est possible : elle résulte du fait que ce qui est affirmé dans la représentation au sujet de l'objet n'est pas réellement d'accord avec la manière d'être de l'objet.

L'empirisme méconnaît l'essence même de la représentation : il ne reconnaît pas cette relation primitive, fondamentale, entre elle et l'objet. Ainsi les empiriques confondent la représentation et la sensation. « L'image (la représentation), dit Taine, est la sensation elle-même, mais consécutive et ressuscitante, et, à quelque point de vue qu'on la considère, on la voit coïncider avec la sensation... nos idées ne sont que des images devenues signes... notre pensée tout entière se réduit à des sensations. » Le sensualiste anglais Bain exprime la même opinion, le problème revient à savoir si les deux faits suivants sont oui ou non du même genre : un contenu réel est là présent, je reconnais que ce contenu est là présent ; deux choses sont là présentes, je connais que ces choses diffèrent et en quoi elles diffèrent ; plusieurs phénomènes se sont succédé, je connais leur succession. Il n'y a pas d'homme non prévenu qui ne soit obligé de convenir que ces deux ordres de faits diffèrent du tout au tout. Le contenu réel le plus varié peut se combiner, se mélanger, s'enchevêtrer de la manière la plus étrange et se pénétrer, se confondre au gré de mon caprice, jamais une pure combinaison de faits et de circonstances exclusivement objectives et physiques ne produira la conscience *qu'il y a là quelque chose de réel ou qu'un certain contenu donné renferme des choses semblables et dissemblables*. Ces affirmations-là sont quelque chose qui existe à côté d'un contenu objectif qui est différent de lui, mais elles impliquent la foi qu'elles s'appliquent au contenu objectif, qu'elles en font connaître l'existence et la manière d'être. Une affirmation de ce genre, entraînant la foi à sa valeur objective, s'appelle un jugement.

L'erreur des sensualistes consiste justement à ne voir dans le jugement, dans l'affirmation ou la négation qu'un phénomène en quelque sorte exclusivement physique, qu'ils confondent avec le contenu même et qu'ils en font provenir au

moyen de lois physiques. Ainsi, d'après Stuart Mill : « la ressemblance n'est autre chose que notre sentiment de la ressemblance, la succession rien d'autre que notre sentiment de la succession. »

Voyons un peu s'il en est ainsi. Pour que des choses puissent être semblables elles doivent être au moins au nombre de deux, car la ressemblance n'est autre chose que l'accord dans la manière d'être de plusieurs choses. Ces choses peuvent être aussi éloignées que possible l'une de l'autre, être placées aux deux extrémités du monde, la ressemblance n'en sera nullement affectée. Mais il faut au contraire que ce qui reconnaît et constate la ressemblance de deux ou de plusieurs choses soit nécessairement un. Il ne peut en effet remarquer la ressemblance ou la dissemblance qu'en mettant expressément les choses en rapport les unes avec les autres. Il est donc de toute impossibilité que la connaissance de la ressemblance de deux choses soit contenue dans ces choses elles-mêmes ; cette connaissance est une affirmation se rapportant, il est vrai, aux choses semblables, mais s'effectuant en dehors d'elles. On peut faire la même démonstration au sujet de la succession.

Taine, en dépit de son sensualisme, a été obligé de reconnaître ici un fait important. Quand nous nous souvenons « il n'y a rien en nous, dit-il, que l'écho présent d'une impression distante ; pourtant ce que nous affirmons ce n'est pas l'écho, c'est l'impression comme distante. » Voici comment il entend expliquer ce phénomène. Il y a quelque temps je me promenais dans les champs, et je voyais des prairies vertes et des arbres ; je suis actuellement dans ma chambre et je ne vois maintenant que des parois et des meubles. Mais les impressions que j'ai éprouvées dans les champs se reproduisent en moi pendant que je me les rappelle ; puis ces impressions champêtres entrent en conflit avec celles de la chambre et sont niées par ces dernières. A la vérité la négation ne porte que sur un seul point : les impressions de la chambre nient que les impressions champêtres représentent quelque chose d'actuellement présent ; les impressions champêtres sont en conséquence regardées comme de simples souvenirs du passé. — A merveille ! seulement il ne

faudrait pas oublier que la négation en question ne saurait être un pur fait physique, mais une conclusion; qu'elle implique, cette négation, des représentations et non une pure et simple répétition des sensations antérieurement reçues. Les impressions de la chambre ne chassent pas de la conscience les impressions champêtres; c'est le contraire qui a lieu; elles doivent être présentes les unes et les autres dans la conscience pour que celle-ci reconnaisse les champêtres comme passées. En outre les impressions de la chambre ne contiennent pas d'une façon immédiate la négation des impressions des champs. Il faut encore un troisième facteur pour placer les unes dans un rapport de négation avec les autres, savoir la conscience qu'une chambre ne peut être en même temps un champ, et pour parler d'une manière générale, la conscience que ce même objet ne peut être en même temps de deux manières différentes. Ce n'est qu'en partant de ces principes qu'on arrive à nier les impressions champêtres et que celles-ci se trouvent par cela même reléguées dans le passé. Lorsque nous nous sommes familiarisés avec l'idée de ce qui n'est pas, de ce qui est passé, et que nous avons appris à distinguer la simple reminiscence de la perception actuelle, alors le raisonnement que nous faisons sur le passé est si prompt, si imperceptible, qu'on peut dire que nous percevons la succession elle-même. Mais l'expression n'est pas exacte et ne doit pas être comprise comme si nous percevions en réalité la succession.

C'est donc une affaire entendue. Les sensations objectives (celle de couleur, de ton, etc.), qu'on reconnaît être étrangères au moi, ne sauraient être confondues avec la connaissance que le moi en possède; le sujet connaissant et l'objet connu ne sont pas un d'une manière immédiate. Mais que faut-il penser des affections, du sentiment (plaisir et déplaisir) et de la volonté, des divers états psychologiques qui constituent l'essence de l'homme? Dira-t-on qu'ils ne peuvent être connus, ces divers états psychologiques, qu'au moyen de représentations distinctes d'eux-mêmes? N'y a-t-il pas un étrange paradoxe à soutenir que nous ne pouvons percevoir nos états intérieurs, que

par conséquent ils n'existent pour nous que si nous en possédons une représentation particulière? Aussi les sensualistes ont-ils nié la distinction.

Et toutefois l'assertion qu'un objet est immédiatement la connaissance du dit objet n'est pas moins absurde que celle qui affirmerait qu'un bœuf est aussi immédiatement un chien. Un seul et même objet identique ne saurait être en même temps deux choses différentes. Pourquoi alors chaque objet ne serait-il pas immédiatement la connaissance de lui-même et par conséquent un moi? Mais il y a des raisons plus concluantes encore. Ce qui prouve que la représentation des états psychologiques intérieurs doit être distinguée de ces états eux-mêmes, c'est d'abord que quand on les compare on constate les rapports de la succession entre eux. Evidemment la chose ne peut s'effectuer dans les états intérieurs eux-mêmes, mais dans une conscience qui les saisit en même temps et ensemble. Il est un fait plus décisif. On peut non-seulement se tromper, mais à quelques égards on se trompe régulièrement quand on constate les états psychologiques. Or il n'y a d'erreur que lorsque la représentation ne coïncide pas avec son objet; pour que la chose soit possible elle doit en être distincte. Si l'objet et la connaissance de l'objet étaient en nous chose immédiatement identique, comment la psychologie pourrait-elle être une science encore si incertaine et en arrière sur toutes les autres? Comment pourrait-on encore tant discuter sur les points fondamentaux et l'essence du moi? Ce qu'il y a de plus curieux en tout ceci c'est que les mêmes écrivains qui, comme Hamilton et Stuart Mill, enseignent que dans le moi le connu et le connaissant sont immédiatement identiques et inséparables, insistent avec force sur le caractère *relatif* de tout savoir, à tel point que c'est là pour eux le trait fondamental de leur philosophie. Mais si le savoir, la connaissance et l'objet de la connaissance sont immédiatement une seule et même chose, il ne saurait être question de relations entre eux, et par conséquent on ne saurait parler de savoir relatif. Dans cette hypothèse la connaissance que le moi aurait de lui-même et l'exis-

tence du moi en général ne serait pas relative mais absolue. Car enfin pour qu'il y ait relation il faut au moins qu'il y ait deux choses entre lesquelles la relation ait lieu.

Les empiriques prétendent toujours que la représentation n'est pas un fait primitif *sui generis*, mais qu'elle peut être dérivée d'autres éléments qui ne seraient pas originellement représentatifs eux-mêmes. Qu'ils prouvent enfin leur thèse, au lieu de se borner à l'affirmer avec persistance ! Qu'ils nous fassent voir comment la foi, la négation et en général toutes les fonctions intellectuelles et logiques proviennent de faits objectifs, d'éléments purement physiques qui eux-mêmes ne seraient pas en état de connaître ! C'est là ce qu'aucun empirique n'a jamais tenté de faire. Ils ne se lassent pas de dire que la représentation est quelque chose de dérivé, mais ils ne le prouvent jamais. Ils présupposent toujours implicitement cette relation particulière avec les objets qui constitue le trait distinctif de la représentation, tout en la niant ostensiblement.

H. Spencer s'imagine avoir expliqué le fait du savoir quand il a admis une correspondance entre les faits du monde extérieur et les faits de conscience. Admettons pour un moment que cette correspondance puisse avoir lieu sans conditions *a priori*. On n'aurait encore expliqué ni la science, ni la connaissance, ni l'essence même de la représentation. Il y a toujours correspondance entre la cause et l'effet ; tous les changements dans la cause sont suivis de changements correspondants dans l'effet et cela d'après une loi constante, quand aucune influence perturbatrice n'intervient ; à certains égards l'effet peut être regardé comme un reflet de la cause, comme une image dans le miroir ou une image photographique. Il n'en est pas moins certain que l'effet ne contient pas la moindre trace de représentation. L'effet ordinaire ne *perçoit* pas sa cause, l'image photographique ne *croit* pas à l'existence de son original. Il faudrait que les empiriques consentissent à nous expliquer comment il se fait que quelques effets en viennent à représenter leurs causes, tandis que d'autres ne le font pas. Ils devraient bien nous expliquer comment il se fait qu'un objet, ou un fait

objectif, sensation ou autre chose, en vienne par un procédé quelconque à affirmer, à poser, comme disent les métaphysiciens, l'existence d'autres objets en dehors de lui, à affirmer, à comparer, à porter des jugements, à conclure. Une seule chose dans le monde des réalités correspond à l'affirmation logique, savoir la pure existence de certains faits et de certains rapports; une seule chose, dans le monde réel, correspond à la négation logique, savoir la non-existence de certains faits et de certaines circonstances. Ce qu'on devrait enfin nous montrer c'est comment il se fait que la pure et simple existence d'un objet puisse s'élever, aller jusqu'à affirmer d'autres objets, à croire à l'existence de ces autres objets. Il faudrait même essayer d'une tentative encore plus risquée. Il faudrait faire voir comment l'existence d'un contenu dans le sujet peut se transformer en la négation de certains objets, en la conscience que quelque chose n'existe pas, comment par exemple quelque chose de présent peut se transformer en la conscience de quelque chose de passé.

Pour quiconque a l'habitude de penser et qui est sans parti pris, la moindre réflexion suffit amplement pour faire comprendre qu'il est de toute impossibilité de dériver les fonctions logiques et les qualités des représentations de faits objectifs, physiques, desquels ces représentations diffèrent essentiellement. Mais justement sur ce point les préjugés de certaines gens sont insurmontables et les conséquences sont manifestes. Il ne saurait y avoir de plus grand contraste que celui entre le soin anxieux avec lequel on étudie tous les faits de l'expérience externe, en vue de constater leur vraie nature, et la négligence qui règne lorsqu'il s'agit d'étudier les faits de l'expérience interne. C'est à tel point qu'on n'a pas encore déterminé la vraie notion de la représentation, une des données de première importance pour l'ensemble de la philosophie. Sous prétexte que les partisans de l'à priori se sont permis toutes les fantaisies imaginables, parce qu'ils ont déduit le monde entier de leurs hypothèses, on ne veut plus entendre parler d'aucun élément aprioristique de la connaissance. C'est là une loi de l'esprit humain de se laisser toujours entraîner d'un extrême à l'autre;

mais les extrêmes se touchent. Aussi les empiriques qui professent une si profonde horreur pour les fausses interprétations des métaphysiciens tombent-ils, quand il s'agit de rendre compte de la plupart des faits de conscience, dans des explications tout aussi vaines.

Les faits suivants demeurent certains : 1° La représentation est avec l'objet dans un rapport tout spécial qui ne se rencontre dans aucun autre cas. La représentation porte en effet son objet en elle, mais d'une façon idéelle seulement, c'est-à-dire qu'elle ne contient pas une simple répétition de l'objet, mais aussi la foi à la réelle existence de celui-ci, l'affirmation qu'il existe en dehors d'elle. 2° Bien qu'elle puisse reproduire exactement l'objet, la représentation est loin de n'en être qu'une simple copie ; en soi elle n'est affectée d'aucune des qualités de l'objet, elle ne participe à ce dernier en aucune façon. 3° La représentation est dans son espèce un fait à tous égards primitif, comme la couleur et le ton. Les attributs de la représentation ne peuvent être dérivés d'attributs, de relations antérieures ou d'objets déjà connus. C'est là ce que veut dire Leibnitz quand il complète la formule des empiriques *nihil in intellectu quod non in sensu* par l'adjonction suivante : *nisi intellectus ipse*. A la vérité, l'intelligence (la représentation) ne peut avoir aucun autre contenu que celui qui est fourni par son objet immédiat, savoir les sensations, mais ce contenu est réajermé dans la sensation d'une manière tout à fait spéciale qui ne s'explique ni par l'influence ni par la combinaison des sensations.

Tandis que les empiriques ne veulent voir que la sensation dont la représentation est une simple modification, Kant n'admet que la représentation dont la sensation est un pur moment. Les sensualistes ne savent voir que l'élément individuel, objectif, les éléments matériels de la connaissance ; à les entendre, il n'y a que des sensations, de simples reproductions des sensations, et celles-ci ne sont soumises qu'aux lois et causes physiques de l'association. Kant ne voit, lui, que l'élément général, le côté subjectif, l'élément représentatif dans la connaissance : il absorbe en conséquence la sensation dans la repré-

sensation ; il n'admet que des lois aprioristiques de la connaissance. Les sensations objectives, comme la couleur, le ton, le sentiment de plaisir, de déplaisir, exposent exclusivement un contenu propre au sujet qui connaît. Si elles nous produisent l'effet de quelque chose d'étranger, ces sensations, c'est uniquement parce que, par suite d'une disposition aprioristique de l'homme, elles apparaissent dans l'espace, se projettent au dehors. Il résulte de là que les lois qui régissent le monde que nous connaissons ne sont que les lois du sujet, de l'homme qui le connaît. Kant est ici d'accord avec les sensualistes. Mais c'est toutefois à ce point commun que se rattache la profonde antithèse du kantisme et de l'empirisme. En effet, d'après les sensualistes, les lois du sujet qui connaît ne sont à leur tour que les simples lois objectives, physiques, à posteriori, inhérentes au contenu connu, ou les lois de l'association. Kant prétend au contraire que l'homme qui connaît prescrit, à priori, ses propres lois, à lui sujet, à la nature, et il explique le fait en disant qu'après tout la nature n'existe nulle part ailleurs que dans l'homme qui la connaît. Les lois d'après lesquelles nos sensations surgissent en nous et se rattachent les unes aux autres et que les sciences naturelles doivent étudier, ces lois ne naissent et ne se forment qu'au moyen des *notions* et des *fonctions de notre entendement*.

Et cependant en parlant ainsi Kant avait un pressentiment vrai du réel état des choses. Il a beau dire, les objets d'abord, les sensations que nous avons ensuite, forment entre eux un tout, un ensemble, un organisme qui ne saurait leur venir de l'homme qui les connaît. Seulement toutes ces sensations ne peuvent pénétrer dans la conscience du sujet *reliées, rattachées* les unes aux autres. Nous ne percevons que les sensations isolées et non le trait d'union qui les rattache les unes aux autres. Ce trait d'union doit être le fruit d'une conclusion, d'un raisonnement. Or Kant a parfaitement raison de maintenir contre les sensualistes qu'on ne peut arriver à cette conclusion sans des lois, des conditions à priori qui se trouvent primitivement dans le sujet. Les sensualistes ont tort quand ils prétendent que nous pouvons arriver au moyen de la simple

association à unir entre elles les diverses sensations dans notre conscience et à la connaissance en général. C'est ici qu'on aperçoit avec la dernière clarté que la conscience ou la connaissance des objets (c'est-à-dire des sensations) diffère des dits objets. En effet si la connaissance ou la conscience des sensations elles-mêmes se trouvait déjà dans les sensations, il ne serait pas nécessaire d'arriver à conclure à la liaison, à l'association des sensations, vu que cette association ne peut être placée en dehors des sensations.

Jusqu'à présent nous avons considéré la représentation comme se rapportant à un seul objet isolé. Mais, dans le fait, les choses ne se passent jamais ainsi. Une représentation ne peut jamais être séparée des autres, car, même lorsqu'il ne s'agit que d'un seul objet (maison, homme), cet objet se trouve à son tour composé de plusieurs parties diverses dont chacune à son tour donne lieu à une représentation. De sorte que pour connaître cet objet concret (maison, homme), il faut porter plusieurs jugements, réunir et comparer plusieurs affirmations. Ce qui se représente les objets, compare, juge, conclut, doit être nécessairement une *unité* ; celle-ci saisit, renferme en soi le contenu fort varié des représentations ; elle accomplit toutes les opérations que nous avons constatées à l'occasion de la représentation : cette unité n'est autre chose que le sujet qui connaît et qui pense.

Nous avons la conscience d'une façon immédiate de nous connaître nous-mêmes et des choses en dehors de nous ; dans tout contenu donné nous constatons qu'une partie nous appartient, tandis que l'autre relève d'autre chose ; ces deux parties sont dans le rapport d'intérieur à extérieur. C'est justement là le fait qui montre l'unité du sujet dans tout son jour. Deux choses ne peuvent d'une façon immédiate se distinguer l'une de l'autre, comme le propre et l'étranger, l'intérieur et l'extérieur ; la chose ne peut avoir lieu que par rapport à un troisième terme, à un troisième objet, qui justement est le propre et l'intérieur pour l'une des deux choses, l'étranger et l'extérieur pour l'autre. Nous savons également que la connaissance et la conscience de la différence existant entre deux choses e.

différente de ces choses elles-mêmes. Il est donc manifeste que justement la conscience ou le sujet qui dans les objets donnés distingue des parties qui lui sont propres et intérieures d'autres parties qui lui sont étrangères et extérieures, il est évident que le sujet est le point de comparaison, le point de repaire, le troisième facteur indispensable pour établir la distinction. Quand dans le dit contenu je reconnais quelque chose comme m'appartenant, je le rapporte évidemment à moi qui connais, et, quand j'y constate quelque chose d'étranger, je le nie, je déclare qu'il ne m'appartient pas.

Les représentations ne sont donc pas des espèces d'atomes spirituels ou physiques qui se combattent immédiatement les uns les autres et se combinent : elles sont des actes du sujet qui connaît. Par activité et spontanéité on entend la part qu'une unité a dans diverses choses qui arrivent. On peut montrer qu'une activité de ce genre se déploie dans les jugements, dans les conclusions et dans toutes les formes de la représentation et de la connaissance.

Les lois du sujet qui se représente les choses et les connaît sont différentes des lois qui régissent le contenu qui se présente dans le sujet. En tant que le contenu des représentations est déterminé par des représentations actuelles, présentes, l'apparition de ce contenu est naturellement soumise aux lois des sensations dont le centre se trouve en dehors du moi individuel et dans une entière indépendance du sujet qui connaît. Quand il s'agit au contraire de *reproduire* le contenu des représentations, il faut le faire en se conformant aux lois qui régissent le milieu dans lequel ce contenu est allé s'encadrer, conformément à l'association des représentations, dans le sujet qui connaît. Mais ces deux genres de lois ne peuvent pas plus l'un que l'autre déterminer, régler les fonctions de connaître, ni les relations toutes particulières de ces fonctions avec les objets. Ces lois du sujet sont des principes généraux d'affirmation portant sur les objets. On appelle ces lois des lois logiques. Ces lois sont essentiellement différentes et des lois physiques objectives et de celles, physiques aussi, qui président à l'association des représentations.

Quand on cherche à se rendre compte des théories des sensualistes sur le fait de la connaissance on s'aperçoit qu'ils supposent implicitement ce qu'ils nient ostensiblement et à grand bruit, savoir la relation primitive du sujet qui connaît avec les objets, justement cette faculté de connaître les objets qui ne peut décidément se trouver dans aucun contenu réel, soit en moi, soit hors de moi, et qui ne saurait résulter de lois purement mécaniques comme celles de l'association. Il faut bien se le dire, les lois qui président à l'association des représentations ne sont, d'une façon immédiate, que les lois du contenu représenté; ce n'est que médiatement qu'elles peuvent devenir des lois du sujet qui connaît. Les lois proprement dites du sujet qui connaît sont d'un tout autre genre, car elles se rapportent à la perception d'objets placés en dehors de la représentation; elles sont des normes primitives de la connaissance, des principes d'affirmation, par conséquent de nature logique et non physique.

Depuis Kant il est convenu d'appeler les éléments, les lois ou conditions de la connaissance qui résident dans la nature même de l'homme qui connaît, les conditions aprioristiques de la connaissance. Tout le qui au contraire n'appartient pas en propre au sujet, qui ne se trouve pas primitivement dans sa nature et qui ne peut en être dérivé, mais qui a pénétré dans l'homme de dehors, qu'il a acquis pendant le cours de sa vie, tous ces éléments de la connaissance sont appelés à posteriori, empiriques. Tout ce contenu de nos connaissances est ainsi empirique, car il est de la nature du sujet qui connaît de ne pas avoir de contenu propre. Elles sont également empiriques les lois d'après lesquelles, dans le monde objectif, tel effet déterminé résulte de telle cause déterminée et tel ensemble d'impression, existant au même moment, manifestent l'essence d'une chose. (Monnaie, arbre, lettre.) Il faut déclarer également empirique la connexion subjective qui s'effectue dans le cours de la vie dans le contenu de la conscience reproduit au moyen de l'association. Tout cela constitue les données qui, loin de provenir du sujet, le remplissent et le déterminent à beaucoup d'égards.

Pour le vulgaire, l'existence des objets extérieurs est garantie

d'une façon immédiate. Il fallait être philosophe et Allemand par-dessus le marché pour s'enfoncer dans l'idée au point de méconnaître les rapports essentiels de l'idée (la représentation) avec la réalité objective qui constituent l'essence même de la représentation. C'est ainsi qu'on en est venu à se poser le fameux problème du passage du monde idéal au monde réel qui n'existe pas pour l'homme ordinaire, le passage de l'un à l'autre lui étant toujours parfaitement assuré. Il est bien vrai que la perception immédiate des objets ne constitue qu'une portion de la connaissance que nous possédons de la réalité : la plus grande partie doit être conclue, obtenue d'une façon médiate. Toutefois le problème se présente ici tout autrement. Il ne s'agit pas de savoir comment passer de la connaissance aux objets en général, mais bien de déterminer comment nous passerons de la connaissance d'un objet à celle d'un autre, opération qui n'offre aucune difficulté spéciale.

Vide en soi, se bornant à affirmer l'existence en dehors d'elle de l'objet senti, la représentation ne saurait renfermer aucun élément d'erreur. Celle-ci ne peut s'introduire qu'au moyen des associations et des relations qui s'établissent avec le contenu représenté et des affirmations qui en résultent. Cela tient à la faculté qu'on possède de reproduire en soi le contenu d'une représentation déjà obtenue. Habitué à admettre qu'un objet extérieur correspond à toute représentation qui apparaît dans sa conscience, l'homme fait de même alors que la représentation est d'origine subjective : il est ainsi exposé à placer le contenu de cette représentation reproduite dans un milieu objectif et extérieur, à bien des égards faux. L'association des représentations reproduites est une source encore plus abondante d'erreur. Lorsque, en vertu de l'association, une représentation présente en appelle irrésistiblement une autre qui s'impose à la conscience, l'homme ne peut s'empêcher de voir dans ce fait le signe d'une origine objective, et dans la connexion inséparable de la représentation, il croit apercevoir la preuve d'une connexion correspondante des objets ou des faits dans le monde objectif. Cette puissance est tellement subtile qu'on ne s'avise jamais de l'apprécier ; on se conforme à cette

illusion qu'on traite comme une loi intérieure des fonctions intellectuelles. — La nécessité d'employer des mots souvent indéterminés devient une autre source d'erreur.

Reste à savoir comment nous pouvons en venir à reconnaître l'erreur, c'est-à-dire à nier qu'une réalité objective corresponde à une représentation que nous avons néanmoins. Le cas est difficile; nous n'aboutirions pas en comparant les représentations entre elles; il nous faut un principe général portant sur les objets, ainsi le suivant : chaque objet réel est identique à lui-même, ne diffère pas de lui-même. Cela admis, de deux représentations *différentes*, portant sur le même objet, une doit être nécessairement fausse. Mais laquelle sera-ce? Si nous pouvions toujours en appeler à la perception immédiate de l'objet, la question serait vite tranchée. Le problème se pose ordinairement pour des représentations reproduites, pour des pensées, qui ne sont obtenues que par les raisonnements, les conclusions auxquelles nous sommes arrivés, en portant des jugements sur les objets. Ainsi se pose la question de savoir qu'est-ce que conclure? quelles sont les garanties, quels sont les critères d'une bonne conclusion?

Conclure, c'est arriver à une connaissance d'une façon médiate; il s'agit de connaître un objet au moyen d'un autre. Conclure consiste à affirmer d'un objet ce que nous avons reconnu d'un autre. Ce procédé intellectuel suppose évidemment que les objets en question sont identiques. Nous avons deux grandes méthodes pour conclure. Quand nous sommes certains à priori de l'identité de plusieurs cas, nous avons le syllogisme; lorsque cette certitude est obtenue à posteriori empiriquement, nous avons l'*induction*.

Si on n'avait jamais pu arriver à priori à la certitude de l'identité de deux ou de plusieurs faits, il n'y aurait pas de syllogisme, mais simplement un procédé syllogistique, la partie descendante de l'induction (la déduction). Mais admettre l'identité de plusieurs faits à priori c'est admettre une connaissance générale à priori. Aussi les empiriques, qui nient toute connaissance de ce genre, sont-ils conséquents quand ils ne voient

dans la déduction qu'une partie de l'induction et dans le syllogisme une simple tautologie, comme fait Stuart Mill.

Il est évident qu'en arithmétique et en géométrie nous admettons des cas identiques à priori, sur lesquels nous fondons des syllogismes. L'arithmétique ne se préoccupe pas du fait de savoir s'il existe empiriquement des unités parfaitement égales; elle suppose le fait et se met à opérer sur elles en les additionnant ou en les multipliant. D'après Kant, pour employer le syllogisme dans d'autres domaines il faut des jugements synthétiques à priori. Il n'est pas nécessaire d'avoir un critère matériel de l'exactitude des résultats obtenus par le syllogisme. Il ne peut en effet y avoir de syllogisme que quand on est certain à priori de l'identité des données sur lesquelles il faut conclure. Cette certitude n'a donc besoin d'aucune nouvelle garantie.

Quand l'identité des faits, des données n'est connue qu'à posteriori, empiriquement, nous avons l'induction. Pour conclure il faut une certaine connexion entre les choses différentes. Mais comme la connexion entre deux choses différentes ne peut jamais être perçue, l'induction consiste à conclure du fait que plusieurs phénomènes se passent en même temps ou dans une succession immédiate qu'il y a entre eux une connexion réelle.

Or il se trouve des penseurs qui soutiennent que supposer une connexion entre certains phénomènes d'une part, et compter d'autre part que ces phénomènes se montrent toujours ensemble, sont des choses fort différentes. Il est évident toutefois qu'il n'est aucun autre motif de croire que deux phénomènes se présenteront toujours en même temps, si ce n'est de supposer que les phénomènes sont réellement rattachés l'un à l'autre, et non-seulement les représentations que nous en obtenons dans notre conscience. Les deux choses reviennent au même. Quand nous affirmons que quelque chose doit arriver infailliblement ou arrivera, parce que quelque chose d'autre est là, nous affirmons par cela même que l'existence de la première est liée à celle de la seconde. Si nous ne croyons

pas devoir admettre une connexion des phénomènes, nous n'avons non plus aucun droit d'attendre qu'ils marcheront toujours ensemble.

Voici au fond de quoi il s'agit. Avons-nous un motif rationnel (c'est-à-dire dérivé de quelque chose d'immédiatement certain) de supposer une connexion, une liaison réelle entre des phénomènes et par conséquent de compter qu'ils se présenteront ensemble à l'avenir, comme par le passé, ou bien cette supposition et cette attente sont-elles fondées uniquement sur l'habitude de nous les représenter toujours ensemble? Dans ce dernier cas toute induction deviendrait impossible, car nos habitudes n'ont rien de commun avec les objets en dehors de nous et ne sauraient leur prescrire aucune loi. Il n'est pas d'homme non prévenu qui n'avoue qu'il doit y avoir quelque part dans notre intelligence une raison cachée qui nous fait croire que des phénomènes marchant toujours ensemble doivent être rattachés les uns aux autres d'une manière immédiate ou médiate. Qui pourra en effet admettre l'idée que plusieurs phénomènes puissent à la longue marcher toujours ensemble par un pur effet du hasard?

Toutefois l'expérience ne nous fournit aucune raison d'avoir cette foi. Elle nous donne exclusivement une certaine régularité qu'elle constate pour le passé, mais aucune garantie que cette régularité se maintienne également à l'avenir. Hume l'a fort bien montré, vouloir conclure du passé à l'avenir en s'appuyant sur la seule expérience, c'est s'engager dans un cercle vicieux. C'est partir de l'hypothèse en question que l'avenir sera toujours semblable au passé. Et comme Hume ne pouvait trouver de motif rationnel pour asseoir cette foi, il déclarait que toute conclusion par induction n'est qu'un pur résultat de l'habitude, c'est-à-dire dépourvue de toute valeur objective. Sous peine d'être inconséquents les empiriques doivent se ranger franchement à l'opinion de Hume. Mais ils ne se piquent pas d'être logiques. Ils croient tous à une connexion réelle, effective des phénomènes, ce qui implique un *motif rationnel* pour cette foi. Mais, au lieu de dire qu'ils ne connaissent pas ce motif rationnel, ils déclarent qu'il n'y en a aucun; en remon-

tant plus loin que Hume, ils prétendent trouver dans la simple existence des relations empiriquement connues la garantie suffisante de leur persistance à l'avenir. Tout ce que l'expérience peut prouver c'est que dans aucun cas connu jusqu'à présent certaines choses n'ont jamais marché ensemble ou séparées, mais cela ne nous garantit nullement qu'il ne puisse pas en être autrement à l'avenir. C'est là ce que reconnaît Stuart Mill, un des coryphées modernes de l'empirisme.

La certitude que nous avons en concluant des données empiriques c'est la certitude immédiate que, en dépit des choses nouvelles qui se présentent à nos sens, en dépit de tous les changements qui ont lieu dans la perception, il y a cependant à la base des phénomènes quelque chose qui demeure toujours immuable, identique. Malgré tous les changements dans les détails, la réalité en général (c'est-à-dire donc la connexion qui relie les détails) demeure toujours la même ; il y a en réalité dans la nature des cas identiques. Cette certitude primitive de cas identiques est une conviction à priori qui prête à toutes les inductions la certitude de la valeur scientifique.

Il est trois modes de s'assurer de la fausseté d'une représentation, trois critères de la vérité : si elle se contredit elle-même ; si elle contredit une idée à priori ou ce qui en résulte ; si elle contredit un fait ou les conséquences logiques d'un fait. Pour voir la fausseté d'une assertion il n'est pas nécessaire d'attendre qu'elle soit contredite par les faits, c'est-à-dire par la perception immédiate, il suffit qu'elle soit établie d'une manière insuffisante.

On prétend que nous ne saurons jamais si nos représentations sont vraies, parce que nous sommes hors d'état de les comparer avec les objets. Cette difficulté imaginaire provient de ce que par objets de la connaissance on entend des choses absolues, des corps qui existeraient indépendamment du sujet, de l'homme appelé à les connaître. Elle disparaît entièrement si par ces choses on entend des objets empiriques, des objets se trouvant dans un rapport essentiel avec nos représentations, savoir les perceptions qui sont de purs phénomènes. Les sceptiques eux-mêmes sont obligés d'avouer que les phénomènes

association à unir entre elles les diverses sensations dans notre conscience et à la connaissance en général. C'est ici qu'on aperçoit avec la dernière clarté que la conscience ou la connaissance des objets (c'est-à-dire des sensations) diffère des dits objets. En effet si la connaissance ou la conscience des sensations elles-mêmes se trouvait déjà dans les sensations, il ne serait pas nécessaire d'arriver à conclure à la liaison, à l'association des sensations, vu que cette association ne peut être placée en dehors des sensations.

Jusqu'à présent nous avons considéré la représentation comme se rapportant à un seul objet isolé. Mais, dans le fait, les choses ne se passent jamais ainsi. Une représentation ne peut jamais être séparée des autres, car, même lorsqu'il ne s'agit que d'un seul objet (maison, homme), cet objet se trouve à son tour composé de plusieurs parties diverses dont chacune à son tour donne lieu à une représentation. De sorte que pour connaître cet objet concret (maison, homme), il faut porter plusieurs jugements, réunir et comparer plusieurs affirmations. Ce qui se représente les objets, compare, juge, conclut, doit être nécessairement une *unité* ; celle-ci saisit, renferme en soi le contenu fort varié des représentations ; elle accomplit toutes les opérations que nous avons constatées à l'occasion de la représentation : cette unité n'est autre chose que le sujet qui connaît et qui pense.

Nous avons la conscience d'une façon immédiate de nous connaître nous-mêmes et des choses en dehors de nous ; dans tout contenu donné nous constatons qu'une partie nous appartient, tandis que l'autre relève d'autre chose ; ces deux parties sont dans le rapport d'intérieur à extérieur. C'est justement là le fait qui montre l'unité du sujet dans tout son jour. Deux choses ne peuvent d'une façon immédiate se distinguer l'une de l'autre, comme le propre et l'étranger, l'intérieur et l'extérieur ; la chose ne peut avoir lieu que par rapport à un troisième terme, à un troisième objet, qui justement est le propre et l'intérieur pour l'une des deux choses, l'étranger et l'extérieur pour l'autre. Nous savons également que la connaissance ou la conscience de la différence existant entre deux choses est

différente de ces choses elles-mêmes. Il est donc manifeste que justement la conscience ou le sujet qui dans les objets donnés distingue des parties qui lui sont propres et intérieures d'autres parties qui lui sont étrangères et extérieures, il est évident que le sujet est le point de comparaison, le point de repaire, le troisième facteur indispensable pour établir la distinction. Quand dans le dit contenu je reconnais quelque chose comme m'appartenant, je le rapporte évidemment à moi qui connais, et, quand j'y constate quelque chose d'étranger, je le nie, je déclare qu'il ne m'appartient pas.

Les représentations ne sont donc pas des espèces d'atomes spirituels ou physiques qui se combattent immédiatement les uns les autres et se combinent : elles sont des actes du sujet qui connaît. Par activité et spontanéité on entend la part qu'une unité a dans diverses choses qui arrivent. On peut montrer qu'une activité de ce genre se déploie dans les jugements, dans les conclusions et dans toutes les formes de la représentation et de la connaissance.

Les lois du sujet qui se représente les choses et les connaît sont différentes des lois qui régissent le contenu qui se présente dans le sujet. En tant que le contenu des représentations est déterminé par des représentations actuelles, présentes, l'apparition de ce contenu est naturellement soumise aux lois des sensations dont le centre se trouve en dehors du moi individuel et dans une entière indépendance du sujet qui connaît. Quand il s'agit au contraire de *reproduire* le contenu des représentations, il faut le faire en se conformant aux lois qui régissent le milieu dans lequel ce contenu est allé s'encadrer, conformément à l'association des représentations, dans le sujet qui connaît. Mais ces deux genres de lois ne peuvent pas plus l'un que l'autre déterminer, régler les fonctions de connaître, ni les relations toutes particulières de ces fonctions avec les objets. Ces lois du sujet sont des principes généraux d'affirmation portant sur les objets. On appelle ces lois des lois logiques. Ces lois sont essentiellement différentes et des lois physiques objectives et de celles, physiques aussi, qui président à l'association des représentations.

Quand on cherche à se rendre compte des théories des sensualistes sur le fait de la connaissance on s'aperçoit qu'ils supposent implicitement ce qu'ils nient ostensiblement et à grand bruit, savoir la relation primitive du sujet qui connaît avec les objets, justement cette faculté de connaître les objets qui ne peut décidément se trouver dans aucun contenu réel, soit en moi, soit hors de moi, et qui ne saurait résulter de lois purement mécaniques comme celles de l'association. Il faut bien se le dire, les lois qui président à l'association des représentations ne sont, d'une façon immédiate, que les lois du contenu représenté; ce n'est que médiatement qu'elles peuvent devenir des lois du sujet qui connaît. Les lois proprement dites du sujet qui connaît sont d'un tout autre genre, car elles se rapportent à la perception d'objets placés en dehors de la représentation; elles sont des normes primitives de la connaissance, des principes d'affirmation, par conséquent de nature logique et non physique.

Depuis Kant il est convenu d'appeler les éléments, les lois ou conditions de la connaissance qui résident dans la nature même de l'homme qui connaît, les conditions aprioristiques de la connaissance. Tout le qui au contraire n'appartient pas en propre au sujet, qui ne se trouve pas primitivement dans sa nature et qui ne peut en être dérivé, mais qui a pénétré dans l'homme du dehors, qu'il a acquis pendant le cours de sa vie, tous ces éléments de la connaissance sont appelés à posteriori, empiriques. Tout ce contenu de nos connaissances est ainsi empirique, car il est de la nature du sujet qui connaît de ne pas avoir de contenu propre. Elles sont également empiriques les lois d'après lesquelles, dans le monde objectif, tel effet déterminé résulte de telle cause déterminée et tel ensemble d'impression, existant au même moment, manifestent l'essence d'une chose. (Monnaie, arbre, lettre.) Il faut déclarer également empirique la connexion subjective qui s'effectue dans le cours de la vie dans le contenu de la conscience reproduit au moyen de l'association. Tout cela constitue les données qui, loin de provenir du sujet, le remplissent et le déterminent à beaucoup d'égards.

Pour le vulgaire, l'existence des objets extérieurs est garantie

d'une façon immédiate. Il fallait être philosophe et Allemand par-dessus le marché pour s'enfoncer dans l'idée au point de méconnaître les rapports essentiels de l'idée (la représentation) avec la réalité objective qui constituent l'essence même de la représentation. C'est ainsi qu'on en est venu à se poser le fameux problème du passage du monde idéal au monde réel qui n'existe pas pour l'homme ordinaire, le passage de l'un à l'autre lui étant toujours parfaitement assuré. Il est bien vrai que la perception immédiate des objets ne constitue qu'une portion de la connaissance que nous possédons de la réalité : la plus grande partie doit être conclue, obtenue d'une façon médiate. Toutefois le problème se présente ici tout autrement. Il ne s'agit pas de savoir comment passer de la connaissance aux objets en général, mais bien de déterminer comment nous passerons de la connaissance d'un objet à celle d'un autre, opération qui n'offre aucune difficulté spéciale.

Vide en soi, se bornant à affirmer l'existence en dehors d'elle de l'objet senti, la représentation ne saurait renfermer aucun élément d'erreur. Celle-ci ne peut s'introduire qu'au moyen des associations et des relations qui s'établissent avec le contenu représenté et des affirmations qui en résultent. Cela tient à la faculté qu'on possède de reproduire en soi le contenu d'une représentation déjà obtenue. Habitué à admettre qu'un objet extérieur correspond à toute représentation qui apparaît dans sa conscience, l'homme fait de même alors que la représentation est d'origine subjective : il est ainsi exposé à placer le contenu de cette représentation reproduite dans un milieu objectif et extérieur, à bien des égards faux. L'association des représentations reproduites est une source encore plus abondante d'erreur. Lorsque, en vertu de l'association, une représentation présente en appelle irrésistiblement une autre qui s'impose à la conscience, l'homme ne peut s'empêcher de voir dans ce fait le signe d'une origine objective, et dans la connexion inséparable de la représentation, il croit apercevoir la preuve d'une connexion correspondante des objets ou des faits dans le monde objectif. Cette puissance est tellement subtile qu'on ne s'avise jamais de l'apprécier ; on se conforme à cette

nous donne aucun droit de supposer même la possibilité de pareilles choses et de pareilles causes. Or les choses réelles extérieures ne nous sont pas données d'une façon naturelle ni immédiate, par conséquent on ne saurait, au moyen de l'induction seule, constater un rapport de causalité entre ce qui se passe en nous et une chose quelconque en dehors de nous. C'est là ce que Hume et Kant ont fort bien montré. L'intelligence n'a jamais devant elle que des perceptions, et l'expérience seule ne peut mettre en rapport les perceptions et les objets. Il n'y a aucun motif rationnel d'admettre cette connexion des perceptions et des objets, aussi longtemps qu'on n'est qu'empirique.

Il suffit ici d'un instant de réflexion. Lorsque nous voulons conclure que des choses extérieures sont des causes, il faut de toute nécessité que nous sachions à l'avance que tout ce qui surgit et se passe en nous doit avoir une cause, c'est-à-dire un antécédent qui ne change pas. Mais comment pourrions-nous connaître ce dernier par la méthode empirique, au moyen d'observations et d'inductions portant sur ce que nous aurons observé ? Il faut évidemment qu'il soit établi, comme fait constaté, que tout ce qui se passe en nous doit avoir une cause ou un antécédent demeurant toujours le même. De sorte que tout phénomène aurait son antécédent immuable *en nous* ; par contre nous n'aurions nul droit, nul motif de chercher *en dehors* de nous des causes de ce phénomène. Voici donc le dilemme : Ou bien ce n'est pas un fait constaté par l'expérience immédiate que tout ce qui arrive a une cause, c'est-à-dire il y a des phénomènes dont nous ne pouvons trouver l'antécédent dans le domaine de l'expérience ; alors la loi de la causalité n'est pas confirmée par notre expérience, nous n'avons dans ce cas nul droit d'appliquer cette loi hors du domaine de l'expérience et de conclure, sur la foi de la loi de causalité, qu'il y a des choses extérieures ; — ou bien la loi de causalité est confirmée par l'expérience, c'est-à-dire nous trouvons *en nous-mêmes* les antécédents de tous les phénomènes donnés, et alors nous n'avons aucun motif de chercher en dehors de nous des antécédents, des causes à ces mêmes phénomènes.

On le voit, il n'y a qu'un seul motif qui puisse nous autoriser à conclure qu'il existe des causes extérieures. C'est le fait que nous trouvons immédiatement en nous une chose qui nous est étrangère, une chose dont nous avons la conscience immédiate qu'elle ne peut ni avoir été produite par nous ni être issue de notre être. Or cette connaissance-là n'est plus d'une nature exclusivement empirique. La différence entre ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger n'est pas donnée d'une façon aussi immédiate que la différence du rouge et du vert. Pour constater la différence il faut une disposition primitive du sujet à distinguer en lui entre ce qui lui appartient et ce qui lui est étranger. Mais cette disposition étant admise, il n'est pas absolument exact de conclure de la présence de quelque chose d'étranger en nous à une cause extérieure qui l'a provoquée. Il se pourrait bien, en effet, que cette chose étrangère se trouvât en nous *dès le commencement*, sans aucune cause actuelle. Mais s'il était possible d'aboutir à cette conclusion par la seule méthode empirique, on arriverait tout au plus au vague soupçon, à l'obscur pressentiment qu'il existe quelque chose en dehors du sujet. Tout cela est-il d'accord avec les faits? Notre connaissance du monde extérieur ressemblerait-elle à une simple présomption? Y a-t-il rien qui indique même de loin que nous y sommes arrivés d'une manière *problématique*, à la suite de réflexions *incertaines*? Il est à peine nécessaire de dire qu'il en est autrement. Tous les hommes connaissent les objets extérieurs avec une certitude, une exactitude qui ne se rencontrent guère quand il s'agit de se connaître soi-même.

Comment l'expérience nous garantirait-elle que les objets que nous connaissons ne sont dans aucun rapport avec nous, et qu'elle implique elle-même un rapport de ce genre et qu'elle rendrait impossible sans un rapport de ce genre? Si l'expérience était seule en mesure de nous faire soupçonner l'existence d'objets extérieurs, elle serait entièrement incompétente pour justifier ce soupçon aux yeux de la raison. Dans ce cas, en effet, l'expérience rendrait témoignage *en faveur de ce qui se trouve hors du cercle de toute expérience*. Ces considérations sont simples et se comprennent d'elles-mêmes et toutefois il n'est

rien qui soit plus foncièrement et plus généralement méconnu.

Toute tentative d'expliquer la connaissance que nous avons d'un monde extérieur vient se heurter à une difficulté toute particulière, quand on part de l'hypothèse que ce monde existe bien réellement. Il faut alors qu'on soit arrivé à savoir qu'il existe un monde extérieur, non-seulement au moyen d'une, mais au moyen de deux conclusions. Ce sont en effet nos organes des sens, ou mieux les centres nerveux qui, en tout premier lieu, agissent immédiatement sur notre perception. Nous ne pouvons pas, cela va sans dire, percevoir immédiatement les fonctions moléculaires des nerfs, car, si les centres nerveux sont de vrais corps, ils ne peuvent se trouver eux-mêmes dans notre perception. Leur action immédiate consiste uniquement en ceci, c'est qu'un changement dans les centres nerveux entraîne immédiatement, sans rien qui intervienne, un changement correspondant dans le contenu de la perception. Sans doute les mouvements seront différents dans les centres nerveux, suivant que nous aurons la sensation du rouge ou du blanc, du chaud ou du froid. Mais il n'y a pas la moindre analogie entre nos sensations d'une part et les phénomènes physiques et physiologiques du cerveau qui les provoquent : le seul lien qui les unit, c'est que les sensations *accompagnent* toujours inmanquablement les fonctions cérébrales. Ces fonctions organiques sont toutefois les causes prochaines. Si donc nous voulions conclure empiriquement de nos sensations aux choses extérieures, la conclusion ne pourrait porter, en tout premier lieu, que sur les centres nerveux et sur leurs fonctions. Mais après avoir constaté les changements effectués dans les centres nerveux, il faudrait se livrer à un second raisonnement pour conclure aux effets qu'ils éprouvent eux-mêmes, d'abord par suite de l'action des nerfs, et ensuite en conséquence de l'action des objets extérieurs sur les nerfs. Il faut en convenir, si c'était là le mode de se convaincre de l'existence du monde extérieur, nous n'aurions que d'une façon très indirecte la connaissance des objets qui se trouvent au delà de notre corps. Il faudrait avoir fait une longue expérience de tout ce qui se passe dans son propre organisme, avant de pouvoir obtenir avec la moindre

exactitude quelque aperçu de ce qui se trouve en dehors. Les faits contredisent ouvertement cette manière de voir. Nous n'avons pas du dedans la moindre connaissance des phénomènes qui s'accomplissent dans notre corps. Ce ne sont pas les choses qui nous touchent de plus près que nous reconnaissons les premières, mais bien celles qui se trouvent en dehors de notre corps, comme s'il n'y avait rien entre elles et notre perception. Nos propres organes des sens ne nous sont également connus que du dehors, exactement comme les objets extérieurs : il faut que nos propres organes comparaissent devant nos yeux et nos autres sens, comme les choses qui nous sont étrangères. Ce fait suffit pour renverser l'hypothèse des empiriques.

Mais peut-on arriver à la connaissance qu'il existe un monde extérieur au moyen d'une notion *aprioristique* de causalité ? Cela revient à demander si l'on peut arriver à voir au moyen de conclusions, de raisonnements ? Malgré certaines apparences il faut répondre négativement. Et puis, si on concluait d'un changement intérieur en nous à une cause extérieure de ce changement, on n'arriverait jamais qu'à avoir la *pensée* de quelque chose qui produit le changement et à *croire* que ce quelque chose existe. Tout cela ne nous donnerait pas le monde extérieur réel. Il faut donc plus que la simple notion de causalité. Il faut qu'il y ait en nous une loi à priori, nous obligeant dès le début à tenir nos sensations objectives immédiatement comme réelles, distinctes de nous ; il faut donc que nous reconnaissions des objets extérieurs, et qu'ensuite au moyen de l'expérience nous rectifions cette conception, afin qu'elle ne soit pas en ouverte opposition avec la notion d'une chose extérieure. Cette rectification résulte de contrôle que les sens exercent les uns sur les autres.

Les empiriques conséquents, Bain et Stuart Mill, sentent fort bien que par la méthode empirique seule on ne saurait s'assurer de l'existence d'un monde extérieur : ce serait là en effet admettre le témoignage de l'expérience dans un domaine où elle ne saurait pénétrer. Aussi ces deux philosophes anglais, qui ne veulent être qu'empiriques, n'admettent-ils pas l'exis-

tence réelle des corps extérieurs. Pour Stuart Mill un corps n'est que la *possibilité* permanente de sensations.

Il s'agirait toutefois d'expliquer comment les hommes en viennent généralement à croire que les corps existent bien réellement d'une manière indépendante de nous. C'est bien simple, disent Stuart Mill et Bain : cette foi est le produit d'une généralisation erronée. Ayant toujours, dans certaines circonstances déterminées, certaines sensations déterminées, le même fait se produisant chez tous les hommes, nous sommes disposés à croire que la possibilité de ces sensations existe en elle-même, d'une façon indépendante ; qu'il existe ou non des êtres qui sentent. De sorte que, d'après ces philosophes, c'est par suite d'une *illusion* que nous croyons tous que la terre qui nous porte a existé avant l'apparition d'êtres sensibles sur sa surface, indépendamment d'êtres sensibles pour la percevoir!! Stuart Mill expose toute une théorie psychologique qui nous servirait par la simple association des idées à nous expliquer la perception du monde extérieur et des qualités primaires du corps.

On ne saurait donc arriver à la connaissance qu'il existe des choses extérieures, ni par la voie empirique, ni en concluant de l'effet à la cause : il nous faut au point de départ une nécessité primitive de l'intelligence nous contraignant de reconnaître que tout ce qui est réel existe d'une manière indépendante, c'est-à-dire absolue. Bien loin d'être le produit de quelques esprits fantastiques, la notion de l'absolu a son fondement dans l'intelligence.

II

De l'absolu.

Toute la philosophie n'est au fond que la doctrine qui fait connaître la notion de l'absolu, qui fixe l'origine, la signification et la valeur objective de cette notion.

Par absolu ou inconditionné nous entendons ce qui existe par soi-même, c'est-à-dire une chose dont l'existence n'est l'effet

à celle d'aucune autre, n'a aucun principe d'existence différent d'elle-même.

Cette notion ne saurait évidemment provenir de l'expérience, car nous ne trouvons nulle part, dans le domaine de l'expérience, rien qui y corresponde. *En fait* donc il n'existe pas d'objet connaissable existant pour lui-même et indépendamment du sujet qui le connaît. Mais en est-il de même du domaine de l'*idée* ? Peut-on concevoir un objet indépendant du sujet qui le connaît et un sujet indépendant de l'objet connu ? Il faut évidemment donner une réponse négative quand il s'agit du sujet, c'est-à-dire de la représentation ; il est contradictoire en effet d'admettre une représentation sans quelque chose de représenté.

Bain affirme la chose aussi pour l'objet, mais au moyen de considérations qui renverseraient sa propre théorie sur le caractère relatif de la connaissance. Herbert Spencer cherche à prouver qu'un objet absolu implique contradiction, tout en étant obligé d'admettre un objet absolu. Mais il n'arrive à trouver cette idée contradictoire qu'en mettant cet objet existant par lui-même en rapport avec la représentation du temps.

Il y a deux degrés à distinguer dans l'idée de l'absolu. Nous pouvons simplement supposer qu'en dehors de l'expérience, qui embrasse tout le monde visible, il peut exister encore quelque chose, tout un monde peut-être, sans prétendre décider si ce quelque chose est ou non en rapport quelconque avec notre expérience. Bien loin d'être contradictoire en elle-même, vu le caractère limité de notre science empirique, cette idée est inévitable. Cette notion de l'absolu n'en est pas moins problématique, vide, privée de tout contenu positif. Nous pouvons admettre, en second lieu, qu'à la base de notre expérience il existe quelque chose qui ne fait partie de cette expérience ni immédiatement, ni médiatement, mais qui se trouve entièrement en dehors d'elle et qui n'en dépend pas. Cette seconde notion de l'absolu réclame nécessairement une détermination positive.

Kant ne donne pas moins de quatre définitions diverses de

l'absolu incompatibles les unes avec les autres. Il a d'abord pris l'absolu dans le premier sens que nous venons d'indiquer ; il entend aussi par là la chose en soi, les noumènes produisant nos représentations ; il a aussi attribué à l'homme une causalité suprasensible qu'il place dans la raison et dans l'entendement à titre de chose en soi, les idées de la raison. Kant prétend encore que les corps ne sont pas seulement des noumènes, des choses en soi quant à l'idée, mais que les choses que nous connaissons dans l'espace existent réellement et sont de vrais noumènes, des choses en soi ; enfin pour mettre le comble à la confusion, Kant affirme encore que les choses dans l'espace existent bien réellement sans être des choses en soi, mais de purs phénomènes. Stuart Mill est tombé dans le même malentendu. Il n'admet sans doute aucun principe *a priori*, il ne veut pas que nous affirmions rien sur les noumènes ou choses en soi, si ce n'est qu'ils existent et qu'ils ont la faculté d'affecter notre connaissance. Il ne veut pas même considérer comme noumène, chose en soi, le principe d'identité et le principe de contradiction. Comme Kant il confond la chose réelle avec le phénomène et d'autre part il voit dans le phénomène un effet de la chose réelle. Au fond cependant il demeure empirique pur et nie tout noumène, toute chose en soi. Pour Hamilton la notion de l'absolu est exclusivement négative ; elle doit nous être venue par une révélation miraculeuse. Herbert Spencer voit dans l'absolu la cause du relatif, du conditionné, ou aussi de la matière.

Nous avons déjà montré que la notion de l'absolu est fondée dans notre intelligence. Reste à savoir maintenant si cette notion possède une valeur objective, c'est-à-dire si quelque chose lui correspond dans le monde réel. C'est la manière d'être de la réalité qui seule peut nous donner ici une réponse.

On ne peut concevoir que de trois manières les rapports du sujet et de l'objet, de la connaissance et des choses. Ou bien la connaissance et l'objet ne sont qu'une seule et même chose. Mais cette idée est réfutée par le simple fait que nous nous distinguons du monde extérieur. Si la connaissance est une avec moi, elle ne saurait être une avec les objets extérieurs et

si elle forme un tout avec eux, elle ne saurait former un tout avec moi. La conscience unit en elle (idéellement) les objets qu'elle distingue ; elle ne saurait par conséquent se confondre avec eux pour former un tout. En second lieu, la connaissance et l'objet sont deux choses différentes qui toutefois vont si naturellement l'une avec l'autre qu'il n'y a rien dans leur essence qui ne soit compris dans leurs rapports réciproques. C'est l'opinion de ceux qui nient tout absolu en dehors de l'expérience. En troisième lieu, avec le vulgaire, en admet que l'objet n'est pas dans son essence nécessairement en rapport avec la connaissance, c'est-à-dire que l'objet existe indépendamment du sujet, cet objet est un noumène, une chose en soi, un objet transcendantal. Il reste à savoir si ce noumène est bien réellement constitué tel qu'il nous apparaît (c'est-à-dire comme un monde de corps). Mais il est certain qu'il y a un objet transcendantal, un objet indépendant de toute expérience derrière la réalité donnée, en un mot la nature entière n'est pas nécessairement, primitivement en relation avec nous, et avec notre faculté de connaître. En effet nous savons que la nature vraie d'un objet est appelée sa propre nature et la vraie connaissance d'un objet n'est autre que la connaissance de ce qui lui est vraiment propre. Si donc l'essence totale de l'objet était primitivement en rapport avec notre connaissance, s'il n'y avait rien dans le dit objet qui ne fût naturellement agencé de façon à être connu, alors l'erreur serait impossible, c'est-à-dire il ne saurait y avoir désaccord entre la connaissance et les objets. L'objet ne serait alors pour lui et dans son essence que ce qu'il est pour la connaissance ni plus ni moins. L'objet serait tout ce qu'il paraît être au sujet et par contre il ne pourrait apparaître autre au sujet qu'il n'est en réalité. Or nous savons qu'il y a de l'erreur dans notre connaissance. Le cas principal est justement celui-ci : Nous connaissons mieux, nous croyons connaître tout un monde d'objets indépendants de nous. Cela montre qu'il n'y a pas coïncidence parfaite entre la connaissance et les objets, qu'ils ne s'appartiennent pas l'un à l'autre par toute leur essence, mais qu'il y a en eux des éléments ayant d'autres conditions, d'autres bases que leurs rapports

réciroques. La conscience d'un objet qui n'existe pas pour le sujet, d'un être différent du monde phénoménal, prouve de fait, à elle seule, qu'un tel objet existe, que le phénomène et l'être ne coïncident pas entièrement dans la réalité. A la vérité l'objet échappant à notre expérience ne saurait être invoqué comme témoin de sa propre existence, mais nous pouvons invoquer le témoignage du second facteur de la connaissance qui réside en nous et sa déclaration est pleinement suffisante. Il ne s'agit en effet que de rapports entre la connaissance et l'objet que nous avons à constater en fait. Notre notion de l'absolu n'est donc pas une idée exclusivement problématique et limitative, ni une représentation négative et incompréhensible que nous aurions obtenue par une révélation miraculeuse ; c'est encore moins une généralisation erronée de l'expérience, mais bien un vrai fondement de la pensée qui porte avec lui la preuve de sa valeur objective.

A ces considérations si simples viennent s'ajouter des définitions et des preuves plus concluantes en faveur de l'absolu. L'expérience, qui n'est d'accord ni avec les lois logiques, ni avec les notions du réel, des objets impliqués en elles, l'expérience dépose toutefois en faveur de la valeur objective de ces lois et les garantit. Ces lois logiques sont le principe d'identité, celui de contradiction, celui d'unité. Evidemment elles se rapportent à la réalité, à la connaissance. Et toutefois rien ne correspond pleinement à ces lois dans le monde de l'expérience ; il faut donc qu'il y ait au delà quelque chose d'autre, une chose en soi, inconditionnée, un absolu auquel elles se rapportent. Comme il se trouve que les lois logiques renferment des conséquences qui ne sont pas d'accord avec l'expérience, qu'elles expriment une notion d'objets à laquelle rien ne correspond réellement dans le monde de l'expérience, ce fait pourrait conduire à mettre en question la valeur objective des lois logiques et des notions renfermées en elles. Mais il résulte d'autre part d'un examen attentif de ce que l'expérience nous donne que la manière d'être empirique des objets ou de la réalité en général ne saurait en être la manière d'être propre, primitive, absolue. De sorte que l'expérience elle-

même nous renvoie nécessairement à un côté ou à une nature de la réalité qui se trouve en dehors de son domaine. D'où il suit que la notion de l'objet qui trouve son expression dans les lois logiques se rapporte à cette face de la nature qui existe en dehors du monde de l'expérience. De sorte que quand elle est en désaccord avec les lois logiques, l'expérience dépose en faveur de la valeur objective de ces lois. Ce qui trouve son expression dans les lois logiques c'est la notion de l'absolu, de l'inconditionné, de ce qui existe par soi-même.

L'unique principe *a priori* est le principe d'identité : en soi, dans son essence propre, chaque objet est identique à lui-même. C'est là le principe *a priori* de toute pensée et de toute connaissance. Il faut s'en servir comme du principe supérieur qui permet de considérer philosophiquement les choses. Et ce principe, qui seul rend l'expérience possible, nous offre la possibilité et le moyen de nous élever au-dessus de l'expérience.

Le principe d'identité est à la fois immédiatement certain et un principe positif de la connaissance. Pour prouver que les jugements synthétiques *a priori* sont possibles, nous n'avons pas besoin de recourir à l'idée si peu naturelle et si arbitraire de Kant qui veut que dans ce but les principes *a priori* soient extérieurs et exclusivement mécaniques, rattachés les uns aux autres par une disposition spéciale de l'organe cognitif. La possibilité des jugements synthétiques *a priori* résulte de l'essence logique elle-même de ces notions. Le principe d'identité est le seul qui soit parfaitement *a priori*. Les autres principes *a priori* découlent de la combinaison du principe d'identité avec les données de l'expérience et de l'application de ce principe à l'expérience.

Kant a parfaitement bien vu qu'on ne peut rien déduire de simples concepts *a priori*. Mais il ne trouva d'autre moyen d'établir ce fait que de nier complètement la valeur des concepts *a priori*, de leur refuser en général toute valeur, quand il s'agit de comprendre la réalité et de n'admettre entre eux et elle aucun rapport logique. Cette idée n'est pas seulement fausse, mais encore inutile. De fait on ne peut rien conclure de concepts *a priori*, parce qu'il n'y a qu'un seul et unique concept *a priori*.

Il ne saurait y avoir par conséquent aucun principe *a priori*, si l'expérience n'intervenait pour nous donner de la réalité un autre concept que celui que nous en avons *a priori*. C'est uniquement sous l'influence de l'expérience que le principe d'identité, chargé de rendre notre concept de l'*a priori*, devient un jugement synthétique susceptible d'être employé comme principe de la connaissance. Aussi ce principe ne profite-t-il qu'à la seule expérience; on ne saurait en tirer une métaphysique, une connaissance de l'absolu, placée en dehors du domaine de l'expérience.

Nous avons donc : 1° Une connaissance générale *a priori*; en lui-même, dans son essence propre chaque objet réel est identique à lui-même et inconditionné, absolu; et 2° une connaissance générale provenant de l'expérience; tout ce qui est connaissable est conditionné. Il n'y a point de connaissances plus générales que ces deux-là; il n'en existe pas une troisième qui puisse être mise au même rang. Car il suffit de ramener ces deux principes généraux à un coefficient pour se convaincre qu'ils forment une disjonction complète. En effet, il ne peut y avoir que deux genres de non-identité avec soi-même, la non-identité avec soi-même inconditionnée dont la formule est : *A comme tel est B*; et la non-identité conditionnée ou relative : *A est (sous certaines conditions) B*. Mais le premier genre de non-identité avec soi-même est une contradiction et une impossibilité, en réalité il ne reste donc que la seconde. Or, toute non-identité avec soi-même qui ne va pas jusqu'à la contradiction est étrangère à l'essence primitive de la réalité ou des objets, ce qui revient à dire qu'elle est synonyme du conditionné, si bien que l'une des expressions peut être substituée à l'autre. Au lieu de dire : tout objet réel, tout ce qui existe est ou bien identique à soi-même ou non-identique, on peut dire : tout objet réel, tout ce qui existe est ou identique à soi-même ou conditionné. Or, ce qui est identique à soi-même rentre dans le premier principe *a priori*, et ce qui est conditionné rentre dans le second principe *a posteriori*; il ne saurait y avoir une troisième alternative.

.. Nous ne prétendons nullement avoir découvert un principe

nouveau ; nous avons voulu montrer uniquement que dans les lois logiques connues de tous se trouve exprimé un concept de la réalité ou de l'objet, que rien ne correspond parfaitement dans le monde empirique à ce concept, et que celui-ci n'en est pas moins le principe de la connaissance empirique et que la valeur objective en est confirmée par les données de l'expérience. Les philosophes n'ont offert trop souvent à l'esprit humain que des rêveries, nous estimons lui offrir une découverte de nature à avoir des conséquences utiles pour la science.

III

Conséquences principales.

Le seul principe *aprioristique*, celui de l'identité, fermement établi, il est plusieurs conséquences qui en découlent : elles viennent toutes, par le même mode d'argument, déposer en faveur de la valeur objective du concept rationnel de l'essence des choses, simplement parce que les faits de l'expérience ne s'accordent pas avec ce concept.

Nous avons d'abord le fait du changement, de la succession, en un mot du *devenir*. De quelque côté qu'on l'envisage, le devenir ne saurait faire partie de l'essence propre, vraie, absolue des choses ou de la réalité. Ce qui change, varie et se modifie ne saurait être le vrai et le primitif ; ce qui devient se renie soi-même, se fuit, se dissout soi-même. Du reste, ce qui change n'est pas une pure apparence, et la succession de ce qui se change n'est pas une simple manière de voir subjective. En effet, les changements nous sont donnés réellement, immédiatement, aussi leur réalité ne saurait-elle être mise en doute. Il n'y a non plus aucune contradiction logique dans l'essence du changement. Mais le monde des choses qui changent est totalement distinct, différent du monde des choses en soi, c'est-à-dire, aucun changement, aucun devenir ne saurait affecter l'essence vraie, primitive de la réalité. De sorte que ce qui change, varie et devient, précisément en ne s'accordant pas avec notre concept *aprioristique* de l'essence primitive et

propre des choses, prouve et confirme la valeur objective de ce concept.

Passons à la loi qui préside au changement, à la loi de causalité.

L'idée de causalité n'est ni d'une nature exclusivement aprioristique, comme Kant le prétend, ni purement empirique. Elle est la conséquence de deux prémisses dont l'une est le concept primitif de l'ensemble même des choses, qui a son expression dans les lois de la raison (le principe d'identité), et l'autre le fait du changement, du devenir, qui ne peut être connu qu'au moyen de l'expérience. D'où vient la certitude de ce principe: tout changement doit avoir une cause?

On nous accordera sans peine que l'identité avec soi-même et le changement sont deux notions incompatibles, s'excluant l'une l'autre. Le changement est un manque d'identité, un désaccord avec lui-même de l'objet qui se change. Le changement est le seul mode qu'ait un objet de montrer à l'intuition, de manifester sa non-identité avec lui-même. Tout autre mode impliquerait une contradiction, par conséquent une impossibilité. Mais deux déterminations incompatibles forment une contradiction, dès qu'on les affirme d'un seul et même objet et sous le même rapport, ainsi quand on prétendrait qu'un cercle est carré. Quand donc on prétend affirmer d'un objet qu'il est identique avec lui-même, on doit dire en même temps qu'il ne peut changer, de même qu'on doit dire que tout objet qui change ne peut être identique avec lui-même. Or qu'on admette qu'en lui-même, quant à sa propre essence, chaque objet est identique à lui-même, il en résulte immédiatement que le changement ne saurait affecter l'essence propre des choses, qu'il leur est complètement étranger.

De là deux autres conséquences :

1^o Du moment où le changement est étranger à l'essence même des choses, on ne peut concevoir le changement comme existant en lui-même et pour lui-même. En effet s'il existait en lui-même, indépendamment de toute autre chose, il serait quelque chose de réel, dont l'essence propre consisterait dans le changement, ce qui est contraire à notre hypothèse.

Tout ce qui arrive, devient, ne peut donc être considéré que comme la manière d'être de quelque chose qui existe, d'un objet en lui-même immuable. Tout ce qui surgit et devient pré-suppose donc déjà un état antérieur de la chose dans laquelle le changement s'effectue.

2^o Mais l'avènement d'un changement est aussi conditionné. Il ne peut procéder, ce changement, de l'essence propre de la chose, par conséquent pas de l'état antérieur de l'objet, puisque le changement est étranger à tout objet en lui-même. Il faut par conséquent que tout changement dans une chose procède soit d'un autre changement dans la dite chose, soit d'une influence venant du dehors. Mais comme tout changement antérieur dans l'état d'une chose lui est aussi étranger en lui-même que celui qui suivrait, il faut, en dernière analyse, recourir à une action du dehors affectant l'objet en lui-même identique.

On le voit, notre notion de causalité se lie de la façon la plus étroite à la connaissance que nous avons de choses absolues, inconditionnées, existant pour elles-mêmes. L'idée d'une existence absolue n'est qu'une expression spéciale de la notion d'identité avec soi-même. Ce qui est identique avec soi-même est nécessairement inconditionné, absolu, vu qu'il n'est dans aucune relation essentielle avec quelque chose en dehors de lui. Du moment donc où l'esprit est dès l'abord forcé de concevoir tout être réel comme identique à lui-même dans son essence, on conçoit en même temps cet objet comme inconditionné, absolu, existant par lui-même. Mais l'identité avec soi-même et le changement ne peuvent se trouver immédiatement dans une seule et même notion. Si l'une des deux déterminations fait partie de l'essence propre de la chose, ce ne saurait être le cas de l'autre. C'est donc la même notion *a priori* qui nous oblige à admettre des choses qui existent par elles-mêmes ou des objets, et à ramener tous les changements à des causes.

Ce qui prouve bien que la notion de causalité et celle de chose existant par soi ont un principe, une origine commune, c'est que ordinairement la conscience impartiale entend toujours par cause des choses, des objets.

Du reste nous venons de dériver la notion de causalité, telle qu'on l'entend ordinairement, telle qu'elle est commune aux hommes et aux bêtes. Quand on conçoit la notion de causalité scientifiquement, voici les conséquences de la plus haute importance qui découlent de ce principe : *Tout changement a sa cause*. 1° A proprement parler la vraie cause d'un changement ne peut être qu'un autre changement ; 2° les causes et les effets se rattachent les uns aux autres par des lois qui ne peuvent elles-mêmes subir aucun changement. La conception ordinaire de la notion de causalité se distingue de la conception scientifique, ne tire pas ses conséquences et ne les incorpore pas à la notion. Il s'agit de dériver maintenant ces conséquences avec le plus grand soin.

Il y a trois points à prouver : 1° Par cause, au sens propre du mot, il ne faut entendre que ce qui produit un changement comme tel ; 2° que la cause en ce sens ne peut être qu'un autre changement ; 3° que cette cause doit nécessairement précéder l'effet.

On a l'habitude, dans chaque effet, d'admettre aussi un élément passif. Tout effet est considéré comme la modification d'un objet par un autre ; celui-ci est appelé la partie active, l'autre la partie passive dans leur rapport réciproque. Il est évident qu'un produit qui résulte de l'action d'un objet sur un autre doit être nécessairement déterminé par la nature de ces deux objets. Toutefois on n'appelle cause du produit que la partie active et non la partie passive. Le soleil, par exemple, produit des effets fort divers suivant les objets sur lesquels il agit : il fond la glace, il active la croissance des plantes, il brunit le visage. Il est manifeste que la nature de ces effets dépend de la nature différente des objets sur lesquels le soleil agit. La raison suffisante pour laquelle la glace fond au soleil à une certaine température ne réside pas seulement dans l'action de la chaleur solaire, mais tout autant dans la nature de la glace. Mettez une pierre dans les mêmes circonstances, elle ne fondra pas. Toutefois on n'appelle pas la glace cause de sa propre fusion, mais uniquement la chaleur solaire. La langue a parfaitement raison, car par cause d'un effet on ne

peut entendre que ce qui ne contient pas seulement la raison suffisante de la nature de cet objet, du moins, en partie, mais avant tout le principe qui a produit l'effet, qui en a provoqué l'existence. Une cause comme telle est le principe de quelque chose qui est arrivé, d'un changement. Ce n'est que par suite d'un malentendu qu'on en vient à appeler cause ce qui n'a eu aucune part à l'avènement des changements.

Les deux autres propositions à prouver sont étroitement liées, parce qu'elles découlent d'un seul et même principe, ou mieux de deux, l'un métaphysique, l'autre relevant des sciences naturelles. Le principe métaphysique est le même sur lequel repose la notion de causalité, savoir le concept *a priori* d'après lequel tout changement est étranger à l'essence propre, originaire des choses. D'où il suit que les conditions ou la cause d'un changement ne résident jamais dans la nature permanente d'une chose, en d'autres termes, que d'un état de repos il ne peut jamais provenir un changement.

Le principe tiré des sciences naturelles consiste dans le fait que nous ne connaissons rien de la causalité, si ce n'est la permanence, l'uniformité avec laquelle les phénomènes se succèdent. Ce principe n'a nul besoin d'être prouvé, bien que des auteurs perspicaces, comme Brown et Stuart Mill, ne se soient pas doutés des conséquences de cette proposition.

Il faut donc distinguer entre deux acceptions du mot cause, une philosophique, l'autre empruntée aux sciences naturelles. Appelée à découvrir les causes données des phénomènes, les conséquences découlant de certains antécédents donnés, la science de la nature doit entendre par cause d'un effet le tout, la somme des antécédents de cet effet. La nature des antécédents détermine en effet celle des conséquences. Appelée au contraire à rechercher et à établir la loi de causalité en général la philosophie ne peut entendre par cause que des changements, parce que la loi de causalité ne consiste qu'en ceci, que chaque changement soit déterminé par un changement antérieur. Il va de soi qu'une cause, dans cette dernière acception, doit être nécessairement antérieure à son effet, car la causalité d'un objet consiste justement dans le fait qu'il vient toujours

antérieurement. Si la cause et l'effet pouvaient être simultanés, alors, comme le remarque fort bien Schopenhauer, la chaîne entière, la série entière des causes et des effets serait présente en même temps et il ne pourrait être question d'une succession.

Si en parlant des choses on n'a pas toujours en vue des objets, on entend cependant désigner par là, au moins, les forces permanentes qui agissent dans la nature. Ainsi, d'après cette terminologie, la gravitation de la matière est la cause de la chute des corps sur la terre et du mouvement des planètes autour du soleil. Le physicien Wundt s'élève au contraire avec raison contre cette manière de s'exprimer. « L'élévation d'un corps, dit-il, est la vraie cause de la chute, la pesanteur n'est qu'une *condition permanente* dans laquelle certaines causes peuvent produire certains effets. » Cette remarque peut être généralisée. Nous ne savons rien de la force en général, si ce n'est qu'elle est la base même de toutes les relations de causalité, le lien qui rattache les divers phénomènes les uns aux autres et qui détermine la permanence, la régularité avec lesquelles ils se suivent. Prétendre que ce lien est lui-même un chaînon constitutif dans l'enchaînement des causes et des effets, une cause des phénomènes, c'est évidemment en méconnaître et la nature et le rôle. Cette conception erronée provient de ce qu'on est habitué à concevoir la force elle-même comme quelque chose d'individuel, comme qualité des corps particuliers ou des objets. Il est évident, au contraire, qu'aucune force n'appartient à un objet en lui-même, mais aux rapports de cet objet avec d'autres. La force n'est donc pas une propriété des choses particulières comme telles, mais bien plutôt ce qui rattache les unes aux autres les diverses choses, les divers phénomènes et qui se manifeste précisément dans les lois régissant les rapports de ces objets. Par force on entend justement ce qui fait que les changements d'un objet sont accompagnés, selon des lois invariables, des changements d'un autre objet et qu'un phénomène suit invariablement un autre phénomène. Il est impossible de savoir, de prétendre connaître rien d'autre au sujet de la force.

La seconde conséquence découlant du principe de causalité est que les causes et les effets sont rattachés les uns aux autres par des lois immuables. Lorsqu'il survient un changement à cet égard, quand un effet ne découle pas d'une cause comme à l'ordinaire, ou lorsque des causes produisent des effets qu'elles n'avaient pas l'habitude de produire, ce changement ne peut se concevoir que de deux manières : ou bien il y a une cause, ou bien il n'y en pas. Cette dernière hypothèse doit être repoussée puisqu'elle contredit le principe : *point de changement sans cause*. Quant à la première hypothèse, elle signifie que le rapport des causes et des effets en question n'est pas absolu, qu'il est déterminé par d'autres circonstances, c'est-à-dire qu'il exprime non pas une loi causale primitive, mais une loi causale simplement dérivée. Lorsqu'une nourriture qui donne des forces à un homme se portant bien agit d'une manière funeste sur lui dans la maladie, cet effet différent a sa cause dans la manière d'être différente de l'organisme. Quand un morceau de cire qui a été pendant longtemps placé sur de petits morceaux de papier sans les attirer se met à le faire, après avoir été frotté, cet effet nouveau a également sa cause dans le changement survenu dans la manière d'être de la cire. Ce n'est pas en vertu d'une loi naturelle primitive que l'introduction d'aliments dans un corps lui donne des forces. Cet effet est obtenu par le concours de plusieurs causes dont chacune obéit à une loi primitive. Dans le second cas, ce n'est pas une propriété primitive de la cire d'attirer les petits morceaux de papier ; elle ne le fait que si, à la suite de la friction, elle a obtenu des qualités électriques. Mais celles-ci accompagnent nécessairement la friction. Ces cas de causalité dérivée se ramènent donc au concours de plusieurs causes qui modifient chacune réciproquement leurs produits. Mais chaque cause n'agit pas moins conformément à une loi constante qui détermine d'une manière invariable quels sont les effets qui seuls peuvent procéder d'elle. S'il pouvait survenir un changement dans ce rapport primitif, en quelque sorte absolu entre la cause et l'effet, il faudrait qu'il eût lieu sans cause. Car, comme nous l'avons montré, admettre une cause dans ce cas, c'est

considérer le rapport lui-même comme simplement relatif, conditionné, dérivé.

L'immutabilité de la loi de causalité primitive se manifeste aussi dans des cas compliqués en ceci, que dans des circonstances identiques les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. Si une cause, ou un ensemble de causes produisaient tantôt cet effet, tantôt cet autre et cela dans des circonstances identiques, il y aurait dans les rapports de cette cause avec ses effets, un changement qui serait à son tour sans cause. Ce rapport ne serait par conséquent régi par aucune loi.

Il résulte donc du principe « point de changement sans cause » que les mêmes causes, dans des circonstances identiques, doivent constamment produire les mêmes effets, en d'autres termes que les causes et les effets sont rattachés les uns aux autres par des lois générales qui sont elles-mêmes immuables. Naturellement ces lois ne peuvent être dérivées du principe de causalité; mais le principe de causalité une fois fermement établi, il nous donne *a priori* la certitude qu'il doit y avoir des lois de ce genre et que tout ce qui arrive leur est nécessairement soumis.

Voilà les importantes conséquences que la raison vulgaire ne sait pas apercevoir, tout en admettant la notion de causalité. Dans la conscience ordinaire, par cause on entend constamment des choses, des objets qui par leur action en modifient d'autres. Mais une chose, d'après sa notion, existe par elle-même, elle est absolue. Voilà pourquoi le sentiment général incline à ne faire régler l'activité des causes par aucune loi. A cela vient s'ajouter encore la disposition à généraliser les expériences incomplètes de sa propre essence pour les appliquer à d'autres choses. Comme nous connaissons ordinairement fort peu les lois qui régissent notre propre être, nos mouvements de volonté et nos mobiles d'actions, nous sommes tout disposés à admettre qu'il règne dans cette sphère une régularité parfaite et à l'attribuer à d'autres objets.

En un mot la raison ordinaire est bien contrainte, elle a besoin de supposer une cause chaque fois qu'elle constate un ch-

gement, mais elle n'est pas suffisamment perspicace pour s'apercevoir que dans la cause même il ne peut y avoir de changements sans cause : il faudrait pour cela trop s'écarter de ce qui est immédiatement donné. Pour la science au contraire, la loi de causalité est importante comme garantie et expression de la régularité et de l'immutabilité de l'ordre de la nature. Dans la science on entend par causes non pas des objets qui agissent sur d'autres objets, mais bien des événements, des changements qui sont constamment les antécédents d'autres événements et d'autres changements.

La régularité inflexible des relations de cause et d'effet, découlant de la loi de causalité n'importe pas moins dans le domaine de la spéculation que dans celui des sciences empiriques. Toute métaphysique, toute prétention à faire dériver le relatif de l'absolu repose sur cette notion vulgaire de la notion de causalité qui ne permet pas de comprendre que toute cause est invariablement rattachée à ses effets par des lois inviolables, inflexibles.

Grâce au fait que la causalité se rencontre dans le monde de l'expérience, il est moins difficile de s'en rendre compte que de la notion de substance, tout aussi importante pour l'ontologie et la cosmologie. Par substance on entend un objet reposant sur lui-même seulement, ou mieux un objet existant par lui-même. Mais il ne faut pas confondre cette notion de la substance avec l'application qui en est faite dans le monde empirique. Ici on entend par substance (*sub-stare*) une chose qui est le porteur d'une autre, et cela parce que les substances connues dans le monde de l'expérience ne sont jamais données elles-mêmes, mais conçues, pensées comme la base, le *substratum* de ce qui est donné. Par substance on a toujours entendu un objet existant par lui-même ou absolu. Cette notion se confond avec ce que Kant appelait la chose en soi, le noumène. La notion de substance étant synonyme avec celle de l'absolu, on voit tout de suite quelle en est l'origine. Nous avons déjà montré que la notion de l'absolu ne procède pas de l'expérience, mais qu'elle est une donnée primitive de la conscience, qui trouve son expression dans les deux lois logiques.

Nous l'avons vu ailleurs, tout changement, tout devenir est étranger à l'essence vraie, absolue des choses, c'est-à-dire à la substance. En revanche, tout devenu est nécessairement relatif, conditionné, et d'autre part tout conditionné, tout relatif est nécessairement un devenu ou ne peut exister que sous la forme du devenu. Au fait donc, dans le monde empirique, nous ne rencontrons jamais de vraie substance, mais uniquement du devenu. Que faut-il donc entendre par la notion des choses empiriquement connaissables? Nous rencontrons ici la grande énigme hérissée de contradictions; comment se représenter une chose avec plusieurs qualités? La contradiction consiste en ceci qu'on est obligé de distinguer la chose de ses qualités ou attributs. Quand je reconnais qu'un objet est vert, chaud, amer et flexible, je ne puis maintenir que le vert est chaud et que l'amer est flexible, car ces attributs ne renferment rien de commun. Si toutefois ils forment une unité, il faut que cette unité ait son siège en dehors de leurs différences. Mais alors ces attributs ne constituent plus cette unité, puisque ce n'est pas en eux qu'elle consiste et réside, mais qu'elle possède une manière d'être une, une nature une, différente de ce qui constitue leur diversité. Mais il est manifeste qu'il est absurde de prétendre distinguer une chose de ce qui en constitue les attributs, les qualités. Car on entend justement par là ce qui fait partie de l'essence propre d'une chose, ce qui en constitue une partie et ne saurait par conséquent en être distingué. Prétendez-vous que les attributs d'une chose en diffèrent? ils n'en sont alors plus les attributs, mais bien des effets et d'autres fonctions de la chose. Prétendra-t-on, au contraire, que l'objet n'est pas différent de ses divers attributs? Alors on nie l'objet complètement puisqu'on lui refuse cette manière d'être une en vertu de laquelle il ne devrait pas être seulement en lui-même, mais être également le porteur des attributs.

Cette contradiction, comme toutes les autres, consiste en ce qu'on a réuni en une seule deux affirmations qui s'excluent réciproquement. La solution consiste simplement à nier la vérité de l'une ou de l'autre. Une chose qui n'est pas une mais qui consiste en une pluralité d'attributs est contradictoire. Par

conséquent, lorsqu'il s'en présente de telles il faut soutenir qu'en réalité elle ne peut être l'un et l'autre, mais l'un ou l'autre ; reste à savoir seulement ce qui est vrai dans la chose, l'unité ou la multiplicité ? la substance ou les attributs ? La solution n'est pas difficile. En effet, la pluralité des attributs et des qualités est un fait donné, l'unité de la substance n'est au contraire qu'une adjonction faite par nous. Aussi tous les hommes raisonnables s'accordent-ils à dire : au milieu de ces phénomènes divers qui se groupent, il n'y a pas d'unité réelle ou de substance, ni à titre de moyen, ni à titre de base et de *substratum*. La substance est un être de raison ; au fond il n'y a qu'une loi qui relie les phénomènes formant un même groupe.

La seule chose vraie dans la foi des réalistes, c'est qu'il existe une cause de nos sensations indépendante de nous, individus, et d'autre part des lois indépendantes aussi et immuables qui règlent la formation, l'existence et le cours des sensations. C'est là ce que doit concéder également tout idéaliste intelligent. Mais cette cause indépendante de chaque individu est-elle également indépendante de tous les objets connus en général, de façon à former en soi une chose non empirique ou absolue ? C'est là ce que n'accordera aucun idéaliste qui réfléchit. Il accordera encore moins que cette cause, ce principe, soit une pluralité de substances et surtout pas que ce principe se confonde avec les substances que nous croyons connaître dans le monde de l'expérience. Nous verrons au contraire que la cause de la régularité qui règne dans le monde empirique est une partie constitutive de ce monde, par conséquent donc un objet empirique, bien qu'il échappe toutefois à la perception.

Reste à savoir ce qui nous force à considérer nos impressions comme attributs de choses en dehors de nous ? C'est là un fait primitif d'intuition, antérieur à toute réflexion et sans lequel il serait impossible d'arriver à connaître. Mais qu'est-ce qui nous garantit qu'une impression formant un groupe avec les autres impressions simultanées sera toujours la même dans les mêmes circonstances ? C'est que l'expérience et les objets

qui tombent sous l'expérience s'adaptent aux lois primordiales du sujet. A cela vient s'ajouter la certitude de la loi de causalité. Si les mêmes objets, dans les mêmes circonstances, ne produisaient pas des résultats identiques, il y aurait des effets sans cause.

Les perceptions particulières, par suite de leur caractère passager, ne peuvent être considérées comme des substances, comme des êtres subsistant par eux-mêmes. Mais c'est le cas des groupes formés par ces perceptions isolées. Ces groupes sont en effet constitués de telle sorte que, dans des circonstances différentes, ils peuvent être reconnus comme les mêmes objets identiques.

Maintenant, comment pouvons-nous nous représenter les rapports entre la réalité empirique d'une part et l'essence vraie des choses d'autre part, entre les phénomènes et les noumènes? Ou bien, si nous ne pouvons nous en former aucune représentation, il faudrait savoir pourquoi.

Il va sans dire que le phénomène est à l'égard du noumène dans un rapport de dépendance. La notion de relatif, de conditionné désigne quelque chose qui ne peut exister par soi-même, mais qui implique une autre base quelque part ailleurs. Ou bien nous n'avons aucune raison de nous élever au-dessus de la réalité donnée, ou si nous ne pouvons pas nous contenter de ce qu'elle nous donne, et si nous croyons découvrir dans son essence quelque chose qui nous renvoie à un objet différent d'elle, cela signifie justement que la conception que nous avons du monde empirique demande à être complétée, c'est-à-dire donc que l'essence du monde empirique dépend d'un autre. C'est là tout ce qu'il nous est permis de savoir sur le rapport de dépendance entre le noumène et le phénomène.

Tout ce que nous pouvons affirmer de l'inconditionné, de l'absolu, de la chose en soi ou du noumène, c'est qu'il est parfaitement identique à lui-même et par conséquent qu'il n'est pas constitué comme la réalité que nous rencontrons dans le monde empirique. La seule raison qui puisse nous faire admettre des noumènes, c'est que la réalité empiriquement donnée n'est pas elle-même absolue, inconditionnée, par consé-

quent qu'elle est différente de l'absolu. Or, comme la conscience de la différence des deux nous fournit la base unique pour comprendre leurs rapports, il est clair que ceux-ci ne peuvent être déterminés que d'une manière négative, c'est-à-dire qu'il faut se borner à dire ce que ces rapports ne sont pas, sans prétendre savoir ce qu'ils sont. Le conditionné, le relatif n'est ni une qualité, ni un état, ni une partie, ni un effet, ni une représentation de l'absolu.

Si nous avons en réalité de vraies substances, des substances absolues, des choses en soi, notre expérience serait à elle seule une métaphysique. Nous n'aurions nul besoin des philosophes pour venir poser le problème des rapports du relatif et de l'absolu, car on connaîtrait ces rapports d'une manière empirique. Du moment, au contraire, où nous n'avons pas des choses en soi, des substances, nous ne pouvons rien déterminer non plus sur leurs relations avec la réalité empirique.

Le contenu qui nous est donné dans la perception appartient incontestablement à des objets qui se trouvent en dehors de notre perception, savoir en dehors de la représentation. En effet, une représentation sans objets, c'est-à-dire une représentation qui ne représente rien est une contradiction dans les termes. Les objets connaissables sont donc de vrais objets qui sont complètement différents de la chose en soi, bien qu'ils se trouvent avec elle dans un rapport de dépendance qui nous demeure complètement inconnu. On appelle ces objets empiriques des phénomènes de la chose en soi. Mais il ne faut pas croire que la chose en soi nous apparaisse réellement dans les objets empiriques, car dans ce cas nous connaîtrions la chose en soi par leur moyen. Voici plutôt comme la chose se présente : La vraie essence de la réalité, qu'on appelle chose en soi ou noumène, se présente, s'expose dans les objets empiriques, dans une manière d'être complètement étrangère à cette essence (justement telle qu'elle n'est pas cette essence) : c'est là un rapport dont nous sommes hors d'état de nous former aucune notion positive. Tout ce que nous pouvons savoir des noumènes, c'est que ceux-ci ne ren-

ferment pas la raison suffisante de ceux-là et que avant tout les noumènes ne sont pas causes des phénomènes. Cet élément étranger qui fait son apparition dans les phénomènes est absolument inexplicable. Il ne peut appartenir à l'essence du noumène, et comme en dehors des choses en soi, des noumènes, il n'existe rien d'autre d'où quelque chose puisse être dérivé, il en résulte que cet élément du phénomène ne peut être dérivé de rien. La présence de cet élément est à tous égards inexplicable, il constitue cette énigme de l'univers que de tout temps les métaphysiciens se sont inutilement efforcés de deviner.

Maintenant la réalité, la chose en soi, est-elle une seule substance, comme le veulent Spinoza et plusieurs autres, ou bien est-elle une pluralité de substances, ainsi que le prétendent les atomistes, Leibnitz, Herbart, etc. ? Du moment où nous arrivons des faits donnés à l'absolu, non par une conclusion de l'effet à la cause, mais uniquement par la conscience, que le réel en soi n'est pas constitué tel que nous le connaissons, nous sommes nécessairement obligés de nier la pluralité du réel en lui-même. Car, que fait le monde empiriquement donné ? Il expose le réel, non pas tel que celui-ci est en lui-même, mais tel qu'il est et se montre en un autre, savoir le monde empirique, d'une nature différente de celle du réel ; et comme il est de l'essence du monde phénoménal de se présenter sous la forme de la pluralité, nous devons considérer celle-ci comme étrangère au réel en lui-même. Nous voyons en outre que le monde empirique dans sa multiplicité et sa variété n'est qu'un simple devenu, soumis à un changement constant. Or, que signifie ce changement ? Evidemment que les formes sous lesquelles le réel est donné, présenté, sont un pur accident, c'est-à-dire qu'elles ne font pas partie de l'essence même du réel. De sorte que le changement constant des diverses choses du monde empirique établit que tout cela est étranger à la vraie essence de la réalité.

Du moment où le réel est un en lui-même, il est également simple, c'est-à-dire pleinement identique à lui-même, n'admettant aucune différence dans son essence. Du moment où nous sacrifierions le moins du monde l'identité du réel, et par-

tant sa simplicité, nous renoncerions par là même au concept en vertu duquel nous pouvons, non-seulement prétendre, mais encore présumer qu'il existe une essence des choses différente de la réalité donnée empiriquement.

Mais il paraît être au-dessus des forces de l'esprit humain d'admettre cette unité et simplicité du réel avec toutes les conséquences qui en résultent. Les éléates seuls ont su le faire. Voici ce qui rend la chose si difficile. D'abord nous sommes disposés à attribuer à l'objet ce qui s'applique à la représentation que nous en avons ; en second lieu, nous sommes disposés à voir dans l'humanité le type de ce qu'il y a de plus élevé ; nous supposons toujours que l'absolu contient la raison suffisante du relatif. Aucune de ces suppositions n'a de valeur objective. La notion de l'un, du simple, a beau nous apparaître comme tout ce qu'il y a de plus pauvre, il n'en est pas moins certain que tout le monde connu en dépend, bien que ce soit d'une manière qui nous demeure inconnue.

Que devient donc le monde phénoménal ? Ne serait-il qu'une vaine illusion, une espèce d'hallucination ? Nullement ! Les divers objets donnés dans le monde empirique ne sauraient être considérés comme une illusion. Il est absurde en effet, de refuser l'existence à un contenu donné. L'erreur, l'illusion ne peut consister que dans une manière fausse de se représenter ce contenu. Il faut se garder de voir dans les phénomènes une manifestation de la chose en soi ; c'est là ce qui serait une illusion. C'est avec raison qu'on appelle les objets empiriques des phénomènes, des apparences, non parce qu'un noumène apparaît en eux, mais parce que, eux phénomènes, nous apparaissent, tandis que le noumène ne le fait pas. Le réel ne se montrerait-il donc pas dans le monde empirique ? Sans nul doute, il se montre. Mais il ne nous y apparaît pas tel qu'il est en lui-même, ce qui revient au même que s'il n'y apparaissait nullement. Le phénomène ne manifeste, ne représente pas plus la chose en soi que l'eau ne manifeste l'oxygène et l'hydrogène qui la constituent. De même que les éléments chimiques quand ils s'unissent nous apparaissent sous une forme d'existence qui leur est primitivement entièrement étrangère,

et qui ne peut nullement faire connaître leur propre essence, de même le réel nous apparaît dans le phénomène sous une forme qui lui est entièrement étrangère, qui ne saurait en faire connaître l'être vrai. Or, comme cette forme étrangère, ces apparences diverses, cela va sans dire, ne sauraient être dérivées de l'essence même du réel, il nous est totalement impossible de nous former une représentation du rapport du réel en lui-même avec ce qui le représente. La seule chose que nous sachions, c'est que toute analogie nous fait complètement défaut pour nous représenter ce rapport d'ailleurs incontestable, et surtout qu'il ne peut servir à nous expliquer le monde phénoménal. Le monde phénoménal forme un tout ; il est homogène dans toutes ses parties, il n'est nullement relié, amalgamé par aucune invasion de la chose en soi. Tout dans ce monde se maintient et tombe conformément à des lois générales inhérentes aux phénomènes eux-mêmes. Faire tomber la vraie chose en soi d'une façon quelconque sous le coup de ces lois, c'est après tout en faire un objet d'expérience, autrement dit contredire cette notion, l'abandonner. Mais dès qu'on renonce à cette notion, on n'a plus aucune raison d'admettre quoi que ce soit en dehors du monde empirique.

On voit par là ce qu'il faut penser du caractère relatif de la science dont il a été beaucoup parlé de nos jours surtout en Angleterre. On y est arrivé en réagissant contre les idées courantes. L'homme qui n'a pas l'habitude de réfléchir croit d'abord connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes et en second lieu que ces choses sont des objets indépendants, existant en dehors de la connaissance. Ces deux assertions incompatibles provoquèrent les objections du sceptique Protagoras, qui prétendit que l'homme est la mesure de toutes choses, c'est-à-dire que chaque chose est pour chaque individu ce qu'elle lui paraît être. Mais, poussée trop loin, cette doctrine aboutit à donner à notre connaissance une valeur illimitée qui est contredite par les faits. L'assertion de Protagoras implique que les objets connaissables ne diffèrent pas de la connaissance que nous en avons, car autrement le sujet connaissant ne saurait être la mesure des choses. Mais si l'objet

et la connaissance sont non pas deux, mais un, il va sans dire qu'il ne peut plus être question d'un caractère relatif de la science. Il ne saurait y avoir de relation sans deux choses, entre lesquelles elle a lieu et sans relation il ne peut naturellement être question d'un caractère relatif de la connaissance. On voit que cette opinion est insoutenable dès qu'on remarque clairement la différence entre l'objet et la connaissance que nous en avons. Les Anglais, qui de nos jours ont insisté sur le caractère relatif du savoir, se rapprochent de Protagoras. Ils ne s'aperçoivent pas que cette doctrine est incompatible avec leur empirisme ! L'idée du caractère relatif de la science n'a de sens qu'en partant de l'hypothèse suivante : premièrement que les objets qu'il s'agit de connaître sont déterminés par la nature propre et aprioristique du sujet qui les connaît ; secondement que ces objets, justement à cause de leur caractère relatif au sujet, ne représentent pas l'essence absolue de la réalité.

Expliquer une chose c'est en donner les raisons, c'est-à-dire montrer sa liaison, sa connexion avec quelque chose d'autre déjà établi. La preuve d'une connexion de ce genre ne pouvant avoir lieu qu'au moyen de conclusions, par déduction et par induction, il en résulte que toute explication est déductive ou inductive. Il importe de remarquer que, dans les deux cas, le but de l'explication est toujours le même, ramener le particulier au général. Qu'il soit question de faits ou de lois, l'explication consiste toujours à remonter à des lois plus générales. Pour chercher à expliquer les choses, à découvrir une connexion entre elles, il faut nécessairement partir d'une hypothèse rationnelle ; il faut supposer qu'il y a l'identité dans la nature, un accord dans l'essence de plusieurs phénomènes, par conséquent un élément général, qui est le même en divers lieux et en divers temps. C'est pour cela que l'explication du particulier consiste à le ramener au général. On se propose en tout premier lieu de montrer la connexion d'un seul fait avec ses causes réelles ou conditions. Mais la chose ne peut avoir lieu que d'une manière inductive, qu'en constatant une loi qui unit les deux objets ou faits. Et une loi dérivée demande à son tour

qu'on remonte plus haut jusqu'à une loi plus primitive, plus générale, qui, à titre de primitive et d'immédiate, est en même temps immuable. Il va sans dire qu'en tout ceci il faut partir constamment de l'hypothèse qu'il ne peut y avoir de changement sans cause, autrement aucune loi ne serait possible, vu qu'une loi ne signifie rien d'autre que l'immutabilité d'une succession.

La réalité, nous l'avons vu, dans le sein de laquelle toutes les choses sont rattachées les unes aux autres par des lois, est un devenu, un produit du devenir; et d'un autre côté tout ce qui arrive est dans des relations nécessaires avec certains antécédents déterminés. Il n'y a donc que les choses devenues, le produit du devenir qui ait besoin d'être expliqué et non ce qui constitue une chose en soi.

La mission des sciences empiriques se trouve évidemment terminée quand elles ont découvert les éléments primitifs de tout ce qui existe, les lois qui président à leur activité, ce qui leur permet de déduire l'état concret et déterminé de ces choses des lois des éléments et de leur état primitif, toujours dans la supposition d'un état primitif déterminé. Mais la science ne saurait aller plus loin; elle ne peut ni expliquer la manière d'être primitive des éléments, ni les lois primitives et immédiates présidant à leur activité; elle ne peut non plus prouver, constater un état absolument primitif de ces éléments dans lequel toutes les phases successives auraient leur source primitive, absolue.

Et cependant on ne peut s'en tenir là; on éprouve le besoin de remonter et plus haut que la toute première phase empiriquement donnée et plus haut que la loi immédiate. Cela se conçoit. On veut remonter jusqu'à un état absolu parce qu'on sent qu'aucune déduction n'est définitive aussi longtemps que le principe duquel une déduction est faite est à son tour dérivé. Non-seulement nous ne pouvons pas empiriquement remonter à un état absolu, primitif, non dérivé, mais la loi de causalité elle-même, qui nous contraint de remonter sans cesse la chaîne des effets et des causes, nous interdit de supposer la possibilité d'un état absolument primitif, non dé-

révélé. Cette loi ne signifie-t-elle pas en effet qu'aucun changement ne peut avoir lieu sans un autre qui le précède, de sorte qu'un tout premier changement absolu n'est décidément pas possible ?

Voici maintenant pourquoi la pensée ne saurait se contenter de connaître les lois primitives réglant tout ce qui est. En tout premier lieu ces lois mêmes manifestent quelque chose qui ne peut jamais être donné dans la perception, savoir cette connexion des phénomènes qui en constitue l'essence. Les lois ne sont nullement ce qui rattache les divers objets, phénomènes les uns aux autres, elles nous montrent seulement *comment* se manifeste, dans les rapports que nous en pouvons percevoir, ce lien intérieur qui rattache les phénomènes les uns aux autres et qui nous échappe toujours. On appelle ce lien inconnu des choses *faculté, force, puissance*, sans connaître le moins du monde en quoi il peut consister. En effet, bien que ce qui rattache intérieurement les phénomènes les uns aux autres soit un objet empirique, une partie intégrante du monde des phénomènes qui peut se conclure avec certitude par induction du monde phénoménal, néanmoins aucune conclusion tirée des choses sensibles ne saurait nous faire connaître la nature de cette donnée qui échappe toujours à la perception. En effet, cet élément inconnu formant la base de toute induction ne saurait jamais en être un produit ; il en est comme des rayons de lumière qui nous rendent les choses visibles, bien que leur propre essence ne puisse être vue.

Du reste, pussions-nous voir immédiatement l'essence même des choses, cette vue ne donnerait pas encore pleine et entière satisfaction à notre esprit. Si le lien qui unit les diverses choses les unes aux autres nous échappe constamment, ce n'est pas faute de le voir en lui-même seulement, mais surtout parce que le saisir est contraire aux lois fondamentales de notre pensée. Jamais l'intelligence en présence d'un jugement synthétique ne peut s'empêcher de poser de nouveaux *pourquoi ?* C'est à tel point qu'on s'avise de chercher des preuves des données simples et fondamentales qui servent de point de départ à la géométrie, bien qu'elles soient ou qu'elles aient

l'air d'être immédiatement certaines. Car les lois de l'espace exposent une connexion des diverses qualités ou déterminations de l'espace, laquelle, bien qu'elle soit donnée *a priori*, ne peut jamais être saisie dans son essence intime par l'intelligence et cela justement parce qu'il s'agit d'une connexion de choses différentes. Pourquoi, par exemple, l'espace n'a-t-il que trois dimensions? C'est-à-dire pourquoi parmi les directions innombrables, toutes contenues dans l'espace, n'y en a-t-il et ne peut-il y en avoir que trois qui soient perpendiculaires les unes aux autres? On ne peut voir la chose immédiatement; on ne saurait non plus l'expliquer par une raison quelconque. Nous savons simplement que la chose est ainsi. Il faut nous en tenir là, bien que l'intelligence ne soit pas satisfaite. A plus forte raison faut-il tenir le même langage à l'occasion des lois qui règlent la réalité. Ainsi quoiqu'on ait peut-être le droit de dire que la loi générale de la communication du mouvement est certaine *a priori*, la certitude n'en résulte pas de l'essence de la notion des corps. Elle vient de la nécessité d'avoir une mesure pour les forces qui se meuvent, mesure qui ne peut être obtenue ni par la masse seule, ni par la vitesse seule, mais uniquement par les deux réunies. Mais on ne peut au contraire conclure de la notion d'un corps qu'il doive se mouvoir à la suite d'un choc et encore moins avec quelle vitesse il doit le faire, suivant les rapports de sa masse avec celle du corps qui le heurte et la vitesse de celui-ci. Tout au contraire, cette loi de la communication du mouvement indique une relativité des corps, une action réciproque qui en contredit absolument la notion comme substances. C'est ce qui se voit aussi dans ce qu'on appelle l'inertie des corps, par où on entend dire que la cause du mouvement n'est pas dans les corps, que tout mouvement leur est contraire en lui-même, étranger. Sans cela comment le mouvement pourrait-il être séparé d'un corps pour être transmis à un autre?

Et néanmoins, dans le fond des choses, les lois mécaniques des corps ne sont nullement les lois primitives de la nature, bien que du point de vue des sciences empiriques elles doivent forcément apparaître ainsi. Car les faits ne sont après tout

qu'une manière de nous représenter nos sensations. Nos sensations sont adaptées de telle façon aux lois aprioristiques de notre intelligence que les groupes divers de sensations doivent nous apparaître comme tout autant de choses dans l'espace, comme objets réels en dehors de nous. Par suite de cette adaptation, les lois et les relations des sensations doivent nous apparaître comme déterminées par les lois et rapports des choses. En fait toutefois, ce sont les lois des sensations qui sont seules les lois primitives de la nature. Certaines sensations viennent toujours ensemble dans un groupe, d'autres se suivent inmanquablement; cette régularité de la coexistence et de la succession, dans ses déterminations les plus élémentaires, dans ses lois les plus primitives et les plus générales est le seul et unique fait qui mette au jour, qui établisse et constate entre les choses les plus diverses, une connexion immédiate qui ne peut à son tour être expliquée, bien que la pensée ne puisse s'empêcher de demander encore la cause, le *pourquoi*?

Au fait, la seule opinion qui, rigoureusement parlant, aille sans dire et se comprenne d'elle-même, c'est celle exprimée par le principe de l'identité : chaque objet dans sa vraie essence est identique avec lui-même. Qui donc s'avisera de demander *pourquoi* un objet *doit* être identique avec lui-même ? Nous voyons la chose d'une manière claire et immédiate, en vertu de la loi primitive qui constitue l'essence même, de notre pensée. Si les objets donnés dans l'expérience étaient d'accord avec ce principe de l'identité, si tout ce que nous rencontrons était bien réellement identique avec soi-même, nous n'aurions jamais l'occasion de nous demander le *pourquoi* de rien. Tout alors se comprendrait de soi ; il ne serait ni possible, ni nécessaire de passer d'une chose à une autre. Une connexion entre des choses différentes implique que les éléments unis entre eux ne sont pas parfaitement identiques à eux-mêmes. C'est là la raison pour laquelle ces éléments ont besoin d'une explication, et pourquoi aussi une explication physique de la réalité ne peut donner à la raison aucune satisfaction définitive, absolue. La science empirique, en effet, ne

peut découvrir que la connexion entre les phénomènes, par même cela, mais uniquement les lois de cette connexion, c'est-à-dire les divers modes (immuables) dans les manifestations de cette connexion. Mais une connexion entre des choses différentes est en elle-même inconcevable pour la pensée, parce qu'elle est opposée aux lois primitives. Ainsi s'explique le besoin irrésistible de s'élever plus haut que l'expérience, dans l'espoir de faire disparaître cette contradiction ; c'est justement là la mission que se donne la métaphysique. Le but de la métaphysique est de mettre en rapport l'absolu, dont la notion s'exprime dans la loi primordiale de l'esprit, avec le monde des choses conditionnées où toutes les choses se rattachent les unes aux autres, en vue de constater entre l'inconditionné et le conditionné un rapport de cause et d'effet. Bref, la métaphysique prétend arriver à une conception parfaitement harmonique de l'absolu et du relatif, de l'inconditionné et du conditionné qui serait la synthèse des deux. Si ce but pouvait être atteint, on aurait en fait parfaitement compris la réalité empirique. Jusqu'à présent, l'expérience nous montre que toutes les tentatives de ce genre ont échoué. La circonstance même qui les a provoquées était la cause de l'échec, savoir, la contradiction entre la notion de l'absolu et la nature de la réalité empirique. Celle-ci renferme en effet des éléments qui sont étrangers à l'absolu, qui ne peuvent donc en être dérivés, ni placés dans une relation avec l'essence de l'inconditionné.

Ce besoin de remonter toujours aux principes des faits empiriquement donnés a trouvé son expression dans une loi générale qu'on a appelée le principe de la *raison suffisante*. Il est souvent rendu par la formule trop absolue : « il faut donner de chaque chose la raison pour laquelle elle est plutôt que de ne pas être. » Cette application exagérée du principe se trouve encore chez M. Taine : « Soit un couple quelconque de données quelconques, dit-il, sitôt qu'elles sont effectivement liées, il y a une raison, un *parce que*, un intermédiaire, qui explique et nécessite leur liaison. » Ce qui revient à dire que toute liaison, connexion entre des choses différentes est médiate. A ce

compte-là le terme moyen reculerait à l'infini et il ne pourrait jamais y avoir de liaison entre deux choses. Il faut qu'il se trouve en dernière analyse des données, ou des éléments qui se rattachent les uns aux autres immédiatement sans aucun intermédiaire. Si tout devait avoir une cause, cela signifierait que tout doit être dérivé. Dérivé de quoi? Si la regression de l'effet à la cause était à tous égards infinie, la réalité tout entière ne tiendrait à rien; la pensée serait engagée dans une antinomie qui en rendrait tout usage impossible. Le principe de la raison suffisante est si loin d'aller sans dire, que c'est plutôt son contraire qui est évident par lui-même. En effet, conformément à la loi primordiale de la pensée, chaque objet est, dans sa vraie essence, identique à lui-même, c'est-à-dire qu'il se comprend par lui-même et qu'il ne dépend d'aucune autre cause. C'est justement le fait que les objets ne se comprennent pas d'eux-mêmes qui nous oblige à nous enquérir de leur *pourquoi*, et c'est là la base du principe de la raison suffisante. Mais cette propriété de dépendre de causes, et partant d'avoir besoin d'explication, cette propriété-là est étrangère à la vraie essence des choses; c'est pourquoi nous avons le droit de nous enquérir non-seulement du *pourquoi* de tout objet dépendant, conditionné, mais nous avons encore le droit de demander pourquoi, d'une manière générale, il y a quoi que ce soit qui dépende de causes et qui ait besoin d'explication. Il est vrai que cette dernière question ne saurait avoir de réponse satisfaisante. Car, justement parce que l'essence de la vraie réalité ne saurait dépendre de causes, elle ne saurait non plus avoir de cause dans la réalité. On le voit, il n'y a pas seulement des choses, ou du moins une chose, savoir l'absolu, qui ne dépende d'aucune cause et qui n'ait pas besoin d'explication, mais il est bien des choses dont l'essence présuppose une raison suffisante qui n'en ont cependant aucune, j'entends par là ces éléments empiriques de la réalité qui sont étrangers à son essence vraie et absolue. Ces éléments ont besoin d'être expliqués et ne peuvent cependant pas être expliqués.

L'immutabilité de la succession implique, c'est là son unique portée, entre les choses qui se succèdent, une liaison, une

connexion qu'il faut toujours supposer, bien qu'elle ne puisse jamais être perçue. Demander que cette connexion elle-même pût être perçue, ce serait exiger que ce qui constitue la base de tout rapport de causalité se manifestât comme l'annonce d'un rapport de causalité, ce qui est absurde.

C'est pour avoir méconnu la distinction entre la réalité vraie et le monde phénoménal qu'on en est venu à confondre la négation logique et la négation réelle. Quand un objet est privé de quelque chose ne faisant pas partie de son essence, il ne lui manque rien ; il n'y a pas négation dans l'objet lui-même. Il n'y a de négation que dans la pensée qui, outre les qualités de cet objet, en connaît encore beaucoup d'autres et remarque que celles-ci font défaut à l'objet. Mais quand un objet est privé de ce qui fait partie de sa propre essence, il y a manque réel, une négation réelle dans le sein de l'objet qu'il faut distinguer soigneusement de la négation logique. La présence d'une négation réelle dans un objet constitue une contradiction réelle, complètement distincte de la contradiction logique. Quand un objet contient quelque chose qui lui est en soi étranger, il est manifeste que le dit objet n'est plus parfaitement identique avec lui-même et cette absence de complète identité avec soi-même constitue une contradiction réelle, un désaccord réel de l'objet avec lui-même. Que faudrait-il de plus pour que cette contradiction réelle devint une contradiction logique ? Il faudrait que cet élément étranger, qui se trouve dans l'objet en question, appartînt en même temps à l'essence même de l'objet. Or le fait est impossible, unimaginable, comme toute contradiction logique, bien que quelques-uns, Hegel surtout, l'aient maintenu sérieusement. Herbart et Hegel, partant d'hypothèses opposées, ont enseigné l'un et l'autre que la réalité est en contradiction avec elle-même. Ils voulaient dire par là que les lois logiques se rapportent à la réalité empirique, et comme leur désaccord avec elle est un fait, ils prennent ce manque d'harmonie comme emportant une contradiction avec la réalité vraie. Puis, tandis que Herbart s'efforce de faire disparaître les prétendues contradictions de la réalité, Hegel déclare que la contradiction logique constitue l'essence m

des choses. C'est ainsi qu'il arrive à affirmer l'identité de l'être et du non-être, l'unité de l'identité et de la différence, et à rejeter les lois logiques de la pensée. On ne sait en tout cela ce qu'il faut le plus admirer, la monstrueuse absurdité et l'impudence de cette prétention ou l'accueil extraordinairement favorable que le public philosophique a fait à toutes ces belles choses.

La métaphysique prétend expliquer le conditionné, le relatif en le dérivant de l'inconditionné, de l'absolu. Un des éléments fondamentaux de la réalité conditionnée, relative, qui réclame explication, c'est la connexion des différentes choses conformément à certaines lois. Car c'est dans ce fait que le caractère conditionné se montre de la façon la plus immédiate. En vue de cette circonstance, toutes les explications métaphysiques doivent partir des deux seules hypothèses possibles. Le réel en soi, l'inconditionné, l'absolu, doit être conçu ou bien comme une unité, une substance unique, ou bien comme une pluralité de substances, c'est-à-dire d'êtres absolus.

Voyons d'abord ceux qui partent de cette dernière hypothèse. Au premier rang, nous trouvons l'atomistique matérialiste. Les matérialistes prétendent transformer l'expérience elle-même, la connaissance empirique en métaphysique. Mais si la chose était possible, il ne serait nullement nécessaire de recourir à une philosophie. Si les corps existaient réellement, nous percevriions l'absolu d'une façon immédiate et pas besoin ne serait de chercher derrière l'expérience encore quelque chose d'autre, vu que l'absolu est le dernier noyau de la réalité et la dernière limite de toute recherche. Nous voyons bien plutôt que les corps de la théorie sont quelque chose de tout autre que ceux de la perception. Il y a des atomes imperceptibles ou des centres de force, dont aucun homme ne peut dire ce qu'ils sont, mais uniquement comment ils se comportent les uns à l'égard des autres. La relativité n'est pas simplement une manière d'être accidentelle ; elle constitue l'essence même de ces objets. Or, un absolu relatif, chacun le comprend, est une contradiction dans les termes. Aussitôt qu'il est établi que les corps que nous percevons ne sont pas, dans leur qualité comme percevables, l'absolu, les choses en soi, il faut

déterminer celles-ci, non pas selon l'analogie des corps, qui se sont justement montrés comme n'étant pas absolus, mais seulement d'une manière conforme aux exigences de l'idée. En aucun cas donc la métaphysique ne doit être une doctrine des corps. Mais la confusion d'idées qui règne parmi les matérialistes est telle que plusieurs d'entre eux tournent en ridicule toute métaphysique, et s'égaient aux dépens de l'hypothèse de « la chose en soi, » tout en maintenant que la matière, non-seulement existe réellement, mais qu'elle est encore la seule chose existante. Ils n'en sont pas encore venus à cette idée élémentaire qu'une matière existant réellement serait « une chose en soi, » un objet transcendantal et que la matière n'est en réalité aucune « chose en soi, » justement parce qu'elle n'est en général aucun objet réel, mais exclusivement une façon de se représenter les choses chez le sujet. Les empiriques conséquents et qui savent penser ont depuis longtemps reconnu qu'on ne peut réussir à purifier l'expérience de tout élément métaphysique qu'en niant l'existence des corps.

En opposition aux matérialistes, Leibniz a conçu ses monades qui doivent expliquer le monde, conformément à l'analogie de notre essence intérieure, psychologique. Toutes ses monades sont des êtres représentatifs et se trouvent les unes avec les autres dans une harmonie préétablie par Dieu, de sorte que chacune d'elles reflète comme un miroir l'univers tout entier. Mais cette doctrine a les mêmes défauts que le matérialisme. Leibniz, lui aussi, conçoit l'absolu comme entièrement semblable aux objets empiriques, comme relatif et conditionné ; c'est manquer le but que se propose toute métaphysique. S'il faut dériver les monades elles-mêmes de Dieu et leur attribuer entre elles une relativité essentielle, pourquoi ne pas faire provenir tout simplement de Dieu le monde empirique tel qu'il est ? A quoi bon intercaler les monades, ce pseudo-absolu ? Il ne répond pas aux exigences de la logique ; il ne saurait en rien contribuer à faire connaître les choses, car sans les monades, toutes les choses de l'expérience seraient ni plus ni moins ce qu'elles sont.

Herbart est le seul qui ait voulu dériver le monde empi-

rique d'une pluralité de monades absolues ou réelles, mais en s'efforçant de ne leur accorder aucune relativité, sentant fort bien que ce serait contraire à la notion de l'absolu. Mais n'y a-t-il pas contradiction à admettre que des choses vraiment absolues puissent agir les unes sur les autres? En second lieu, cela ne saurait servir à expliquer notre monde actuel.

Une autre école conçoit l'absolu, l'inconditionné, comme une unité. Le panthéisme pur, rigoureux, est une pensée impossible, irréalisable, que bien des gens ont mise en avant, mais que personne n'a poursuivie jusqu'au bout. Il consiste en effet dans l'assertion que les objets divers et nombreux que nous connaissons constituent, dans leur pluralité et leur diversité, un unique objet qui n'est autre que l'absolu lui-même. L'absurdité manifeste de cette prétention dispense de se livrer à une réfutation particulière. Remarquons seulement que s'il était permis et possible de penser que plusieurs choses diverses sont primitivement une seule et même chose, quant à leur essence absolue, elles le seraient aussi immédiatement, d'après les inévitables conséquences de la notion. Si l'unité du réel n'était pas séparée de sa pluralité et quelque chose de différent, alors cette unité serait immédiatement donnée dans cette pluralité et avec elle. Nous voyons, au contraire, que la seule chose qui soit immédiatement donnée c'est une pluralité de phénomènes dont la connexion entre eux ne peut jamais être découverte, quand nous les percevons; il faut nous borner à la conclure, d'après la méthode inductive, de l'ordre de leur existence, de la simultanéité, de la succession. L'unité des choses diverses réside donc ailleurs que dans leur diversité.

Ce que les panthéistes entendent par leur absolu ou leur Dieu n'est jamais une unité réellement identique avec le monde si varié des objets connus; ils entendent plutôt par là le simple résultat d'une conclusion, la connexion immanente des choses, l'élément général de la nature qu'ils se représentent naturellement d'une façon entièrement confuse comme un objet réel qui serait le porteur de ce monde avec ses formes diverses. Le panthéisme est en réalité la *confusion de l'absolu avec le général*, que Platon déjà avait préparée avec sa doc-

trine des idées. Or il n'est rien de plus faux, de plus funeste que cette confusion. Car s'il est une notion qui soit diamétralement opposée à celle de l'absolu, c'est bien celle du général, car celle-ci n'est rien d'autre que la relation des choses diverses entre elles. Aussi Schopenhauer dit-il avec raison : « Le progrès du théisme au panthéisme, c'est le passage de ce qui n'est ni prouvé ni facile à concevoir à ce qui est décidément absurde. » Il est dommage qu'il ait à son tour enseigné le panthéisme sous un autre nom. Sa « volonté, » comme chose en soi, n'est rien d'autre que la connexion générale des choses conçues selon l'analogie de la volonté humaine et élevée en même temps à la hauteur de l'absolu.

Il est depuis longtemps connu que le panthéisme est hors d'état d'expliquer comment il se fait qu'il y ait plusieurs choses dans l'univers. Il ne peut non plus expliquer la présence de l'erreur. Pourquoi tout se morcelle-t-il en un sujet et en un objet de la connaissance ? Pourquoi tout ce qui est présent dans l'objet doit-il se reproduire dans la représentation que nous en avons ? Et pourquoi les objets empiriques font-ils l'effet au sujet de former tout un monde d'êtres absolus, tandis qu'en réalité il n'y a qu'un seul et unique absolu ? Aucun panthéiste ne s'est encore aventuré à répondre à cette question.

Le matérialisme et le panthéisme sont affectés d'une erreur commune ; ne se contentant pas de l'expérience telle qu'elle est, ils la transforment. Les matérialistes en font un monde d'atomes imperceptibles. Hegel en fait une prétendue idée qui effectue dans l'univers la série de ses transformations. Il n'y a pas le moins du monde lieu de faire ni l'un ni l'autre dès qu'on prend l'univers lui-même pour l'absolu. Le panthéisme est tout simplement la fantaisie d'esprits sans critique qui, entraînés par le besoin d'unité inhérent à l'esprit humain, ont cherché à le satisfaire en postulant comme déjà trouvé ce qu'il s'agit de chercher. Kant lui-même a dit qu'il serait désirable de tout dériver d'un principe. Mais l'esprit dépourvu de critique est en mesure de réaliser chacun de ses désirs, au moyen de l'artifice tout simple qui consiste à s'imaginer qu'il l'a déjà réalisé d'une façon ou d'une autre.

Beaucoup plus répandu que le panthéisme, le théisme semble beaucoup plus admissible. D'après lui, le monde, ou du moins le devenu et l'ordre qui règne dans l'univers auraient une cause absolue et extra-mondaine. Ordinairement cette cause est conçue d'après l'analogie humaine, comme douée d'intelligence et de volonté; on l'appelle Dieu. Mais, d'abord, on n'est pas autorisé à conclure ainsi à l'existence d'une cause extérieure; en second lieu, si cette conclusion était légitime, le résultat auquel on arriverait ainsi ne saurait être l'absolu. Enfin, le principe qui agit dans la nature ne saurait être conçu d'après l'analogie humaine. En effet, quoique la nature agisse évidemment en vue de certains buts, de certaines fins, rien n'indique qu'elle le fasse intentionnellement, avec conscience. Ensuite, il n'est pas permis de conclure des faits donnés à l'existence d'une cause extra-mondaine de l'ordre qui règne dans l'univers. Quant à l'hypothèse d'une égalité d'essence entre le principe qui forme la nature dans le monde extérieur et la pensée en nous, elle repose sur un raisonnement par analogie défectueux; on donne à cette conformité une beaucoup plus grande portée qu'il n'est permis. Il y a incontestablement une certaine analogie entre le principe du monde extérieur et notre raison. Du moment où tout dans le monde de l'expérience a une origine commune, il est manifeste que l'élément général, réel, qui se trouve dans le monde doit avoir une certaine analogie avec le général idéal, c'est-à-dire avec notre pensée qui embrasse l'univers entier et en recherche la cause. Les sens ne sont en effet que les formes différentes d'un seul et même principe. Mais cette analogie incontestable ne permet pas de conclure à la conformité d'essence.

En outre, il ne faut pas perdre de vue le désaccord profond qui existe entre l'ordre naturel des choses et notre raison; c'est ce fait qui a donné naissance à la philosophie. L'homme porte en lui-même quelque chose qui l'élève au-dessus de toute la nature, savoir la notion de l'absolu, et le pressentiment qui en découle, d'une manière plus ou moins consciente, que le monde n'est pas en réalité tel qu'il nous paraît être et qu'il n'est pas tel qu'il devrait être. Ce sont justement les plus for-

tes, les plus riches personnalités humaines qui ont senti de la façon la plus vive ce profond désaccord avec l'ordre naturel des choses. De là chez elles une répulsion décidée contre le monde, le vif sentiment d'être dans le monde comme des étrangers, l'aspiration ardente vers un autre mode d'existence qui leur est apparue comme la vraie patrie de leur esprit. Cette répulsion à l'endroit du monde a donné naissance aux deux plus grandes religions, le christianisme et le bouddhisme. La conception générale de ces deux cultes repose sur le sentiment du désaccord profond entre le monde et la raison. Le sentiment de dépendre des lois générales de la nature, uni au sentiment non moins vif de leur être supérieur, fait naître dans le cœur ces hauts et ces bas, le contraste de grandeur et de petitesse que Pascal a décrit d'une manière saisissante.

Telle est donc l'antinomie fondamentale inhérente à l'esprit humain.

Le conditionné c'est ce en quoi l'esprit ne saurait trouver sa pleine et entière satisfaction ; en sa présence l'homme éprouve le besoin irrésistible de remonter plus haut. Que le conditionné implique, présuppose une condition, c'est là, dit Kant, un jugement analytique. Mais lorsque au conditionné on prétend ajouter l'inconditionné, on le fait en vertu d'un jugement synthétique *a priori*, dont l'entendement (*Verstand*) ne connaît rien et qui relève de la raison. (*Vernunft*.) Mais la seconde proposition est une conséquence immédiate de la première. Car si toutes les conditions sont tour à tour conditionnées, chacune a bien sans doute sa condition, mais le conditionné en général, la série entière se trouve ne pas en avoir. Pour que le conditionné en général, comme tel, ait une condition, il faut que celle-ci soit à son tour inconditionnée, absolue. Voici donc l'antinomie fondamentale : le conditionné comme tel ne peut avoir aucune condition ; l'inconditionné ne peut jamais être conçu comme condition, et une condition ne peut jamais être conçue inconditionnée, absolue.

On arrive à voir que les objets empiriquement donnés sont conditionnés et présupposent un absolu différent d'eux, au moyen de cette conscience seule vraiment métaphysique que

le réel en soi, dans sa propre essence, est parfaitement identique avec lui-même, qu'il n'est pas tel que nous le connaissons dans le monde de l'expérience et que par conséquent le monde empirique, la nature, contient des éléments étrangers à la vraie essence de la réalité. Cela nous montre clairement pourquoi, en pensant le conditionné, nous sommes obligés de penser l'inconditionné, sans pouvoir toutefois le saisir comme condition du premier.

En effet, ces éléments dans le monde empirique qui sont étrangers à la vraie essence des choses ou à la réalité ne peuvent, cela va sans dire, provenir de cette réalité. A titre d'éléments étrangers il faut qu'ils soient venus s'y ajouter. Mais comme d'autre part, en dehors de la réalité, il n'est rien d'où quelque chose puisse provenir, il est entièrement impossible de comprendre d'où peuvent venir ces éléments étrangers. On peut en quelque sorte toucher du doigt l'antinomie qui réside dans l'essence même du conditionné. C'est là que la thèse et l'antithèse ont leur principe commun. Justement parce que le monde empiriquement donné renferme des éléments étrangers à la réalité primitive, il faut qu'il ait une condition étrangère, mais cela non plus ne saurait être admissible, puisqu'il n'y a rien en dehors de la réalité. Le même principe qui réclame une explication du monde montre que cette explication n'est point possible. Si dans le monde empirique il ne se trouvait pas des éléments étrangers à la vraie essence des choses, il n'y aurait aucun motif de s'enquérir des conditions de ce monde. En effet, ce qui appartient à l'essence vraie, primitive du réel est déjà par le fait même absolu. Mais les éléments étrangers à l'essence du réel ne peuvent, cela va de soi, en être dérivés, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent avoir aucun principe vrai, réel, puisque tout naturellement il n'est rien *en dehors* du réel.

Ces éléments étrangers sont, outre le changement, la relativité, l'erreur et le mal. C'est le mal surtout qui est de sa nature étranger à la réalité. Il se fait connaître lui-même d'une façon immédiate comme quelque chose qui ne doit pas être. Comme la parfaite identité avec soi-même constitue l'essence propre et primitive de la réalité, tout conditionné est par contre non-

identité avec soi-même. Une tendance inséparable du mal c'est de le fuir et ainsi d'en changer l'état. Mais un état qui renferme le principe et l'obligation d'abdiquer et de se transformer en un autre, cet état est évidemment un état de non-identité avec soi-même, une contradiction réelle interne, qui ne peut faire partie de l'essence réelle des choses et qui ne peut en être dérivée. Eh bien, nous sentons immédiatement cette contradiction dans le fait du mal. Il s'est, il est vrai, trouvé des philosophes pour démontrer que le mal fait, lui aussi, partie de la perfection de la nature. Le mot de Shakespeare n'en demeure pas moins toujours vrai : « Jusqu'à présent il ne s'est pas trouvé de philosophe pour supporter avec patience une rage de dents, bien qu'ils parlent le langage des dieux et qu'ils se moquent de la douleur et du hasard comme de vanités.... »

On peut raisonner à sa fantaisie sur le mal en général quand on est atteint par lui on n'a qu'un seul désir, celui de s'en débarrasser. On ne réussit pas à changer la nature des choses par des sophismes.

L'antithèse de l'optimisme et du pessimisme ne consiste pas en ceci, que le premier se représente la vie sous des couleurs plus riantes, l'autre sous des couleurs plus sombres que la réalité, mais bien dans la réponse qu'on donne à la question suivante : Le mal fait-il, oui ou non, partie de la vraie essence des choses ? A proprement parler, il n'y a de vraiment optimiste que celui qui répond affirmativement. Alors il n'y a plus lieu de se scandaliser d'une prédominance du mal dans le monde, puisqu'elle est parfaitement dans l'ordre. Spinoza est l'unique optimiste en prenant ainsi les choses. On le voit à la circonstance que les optimistes cherchent de toutes les façons à embellir le mal ou à le justifier. Mais toutes ces tentatives sont condamnées à l'avance. Du moment, en effet, où le mal a besoin d'être justifié, cela montre qu'il ne saurait faire partie de la vraie essence des choses. Alors, si peu qu'il y en ait, il n'en demeure pas moins objet de scandale, puisqu'il est précisément quelque chose qui ne doit pas être. Or comme le réel en soi ou l'absolu ne peut avoir aucune part au mal, on ne peut en aucune façon dériver le mal de l'essence du réel. C'est là ce

qu'ont vu plusieurs métaphysiciens, bien qu'ils se soient représenté l'absolu d'une manière sensible. En effet, on a été généralement ¹ d'accord pour reconnaître que l'absolu est également la bonté pure et la perfection.

Un certain souffle pessimiste accompagne nécessairement toute vraie philosophie. Que peut être en effet la philosophie, sinon la conscience de l'abîme profond séparant notre monde empirique de ce qui est vraiment réel, vraiment existant, et qui constitue en même temps la perfection et la bonté? Mais il faut avant tout se rendre bien compte de la différence qui existe entre ces deux mondes. Si la réalité empirique était foncièrement autre que l'absolu, s'il n'y avait entre les deux qu'un rapport de causalité, ou toute autre relation purement extérieure, notre esprit ne trouverait dans notre nature aucun élan pour s'élever vers un objet supérieur, idéal, et la chose serait à peine possible. Des objets de nature entièrement hétérogène ne peuvent exercer les uns sur les autres aucune profonde attraction intérieure de ce genre. Comment, en effet, pourrait-il se sentir attiré vers sa cause, un conséquent vers son antécédent ou un serpent vers une baleine? Quant à nous, au contraire, nous nous sentons attirés vers l'absolu, ou pour l'appeler de son vrai nom, vers le divin. Il y a en nous quelque chose par quoi nous lui appartenons, et nous sommes en quelque sorte un moment de son être. Le divin est en effet la vraie essence; la réalité empirique, nous compris, n'en est que le phénomène, c'est-à-dire l'apparition du divin troublée par d'autres éléments étrangers. C'est là la seule chose que nous puissions connaître et affirmer des rapports du divin avec le monde. Mais cela suffit pour expliquer en nous la présence d'un principe de vie supérieure; et par contre notre aspiration vers

¹ Voici une exception d'autant plus remarquable. M. E. Vacherot a cherché à établir (*La métaphysique et la science*) qu'il n'y a aucune connexion entre la notion d'absolu et celle de perfection, qu'on est, il est vrai, contraint d'admettre quelque chose d'absolu, mais que la représentation de la bonté pure et de la perfection n'est qu'un idéal de la raison auquel rien d'objectif ne correspond dans la réalité. — Quand on se représente le parfait comme un objet empirique, par exemple, comme une intelligence, M. Vacherot a parfaitement raison de dire qu'il n'y a

quelque chose de supérieur fournit une preuve de l'existence de Dieu, incomplète au point de vue théorique, mais suffisante pour la conscience religieuse. « Plusieurs penseurs modernes et Platon prouvent l'existence de Dieu, dit Lewes (*History of Phil.*, I, pag. 263) par le sentiment d'affinité avec sa nature qui agite le cœur de l'homme. Ce sentiment immédiat du divin est la base de toute vraie religion, de toute religiosité. Ce sentiment ne dépend nullement des diverses opinions humaines, car il a son siège ailleurs que dans la pensée. Je crois avoir suffisamment montré toutefois qu'on peut prouver rigoureusement la valeur objective de la notion sur laquelle se fonde la conscience de Dieu.

De tout ce qui précède résulte à la fois la vanité de toute métaphysique et le principe qui pousse toujours les hommes à en faire. La preuve avancée par Kant de l'impossibilité de toute métaphysique n'est pas suffisante, à peine si elle est justifiée ou fondée. Cette démonstration repose en effet sur la présupposition que la nature de la connaissance ressemble à un mécanisme qui ne saurait servir à concevoir la réalité, mais uniquement à relier les uns aux autres les éléments fournis par la perception. Cette présupposition est une pure hypothèse et qui plus est une hypothèse fautive. Aussi, en dépit de cette hypothèse, Kant est-il sans cesse conduit à attribuer aux catégories une valeur objective et à étendre celle-ci à des régions où elle n'est pas admissible, ainsi, par exemple, quand il suppose que le noumène, que l'absolu est la cause des phénomènes. La critique que fait Kant des preuves de l'existence de Dieu est également incomplète et insuffisante. Cette critique s'en prend à la supposition qu'il y a un être le plus réel et absolument

pas dans la réalité un objet correspondant à cette représentation. Mais il n'en est plus ainsi dès qu'il s'agit uniquement de la notion du parfait. J'estime avoir prouvé dans ce volume que la notion de l'absolu et celle du parfait sont deux désignations spéciales d'une seule et même idée, à savoir la notion de ce qui est « identique à soi-même. » Le fait d'être conditionné et imparfait implique la présence d'une négation réelle, c'est-à-dire la présence dans un objet d'une détermination étrangère à l'essence de cet objet en soi, ce qui constitue un manque d'identité, un manque d'harmonie de l'objet avec lui-même, une vraie contradiction.

nécessaire, hypothèse qui n'a pas de sens et dont personne aujourd'hui ne s'inquiète. Il ne peut être question que de l'absolu, et il ne peut être question de savoir si l'absolu existe ou n'existe pas, car personne n'en conteste l'existence. Il faut qu'il y ait quelque chose existant par soi; nier l'absolu, serait prétendre qu'il n'y a pas une essence propre, primitive des choses, ce qui serait évidemment absurde. Il s'agit plutôt de savoir : 1^o comment on arrive à la connaissance de l'absolu; 2^o jusqu'où cette connaissance peut s'étendre; 3^o si le monde empirique peut être dérivé de l'absolu.

C'est de la réponse qu'on donne à cette dernière question que dépend l'existence même de la métaphysique. Notre connaissance de l'absolu ne saurait avoir de contenu; elle se réduit à la notion de l'absolu; c'est là ce que comprend à peu près tout homme qui peut penser. La connaissance d'un contenu donné est justement l'expérience, et il est notoire que l'absolu n'est pas un objet d'expérience, mais qu'il diffère au contraire du tout au tout des objets de ce genre. Aussi le métaphysicien le plus décidé serait-il forcé d'avouer que la seule chose que nous connaissions de l'absolu, c'est son existence, si la raison n'était pas intéressée à dériver le monde empirique de l'absolu. Pour y arriver on entreprend de se créer, de se fabriquer une représentation de l'absolu, et comme on ne saurait avoir à cette fin d'autres matériaux que ceux fournis par l'expérience, c'est naturellement avec eux qu'on fabrique sa représentation de l'absolu. Il va de soi que par cette méthode, on n'obtient que quelque chose d'artificiel, un être d'imagination; on ne comprend décidément pas que jamais des hommes sérieux aient pu prendre sérieusement un pareil produit pour une représentation de l'absolu. Toute métaphysique ne l'est que de nom; au fond ce n'est qu'une extension imaginaire fantastique de l'expérience. Si les objets des doctrines métaphysiques existaient réellement, ils seraient des objets empiriques, ils n'auraient avec l'absolu rien de commun que le nom. Mais ces doctrines des métaphysiciens sont également sans valeur comme théories empiriques, parce qu'elles ne sont pas susceptibles de vérification et qu'ils n'y comptent pas.

Les métaphysiciens supposent dès l'abord que l'absolu contient la raison suffisante du conditionné et ils se donnent pour mission de dériver le second du premier. Qu'en résulte-t-il ? La plus funeste conséquence pour la science. Ils ne demandent pas par quelle voie nous arrivons à la conscience de l'absolu, quel en est réellement le contenu et comment on peut en prouver la valeur objective. Loin de là ; chaque métaphysicien trouve plus commode de se fabriquer une représentation, une notion de l'absolu qui lui paraisse la plus convenable pour expliquer le monde empirique. Le principe chargé de tout expliquer est alors façonné de telle manière qu'il reproduise ce qu'on en attend et ce que conséquemment on a débuté par y mettre. Herbart s'est chargé de formuler avec la dernière naïveté cette maxime des métaphysiciens. « Ce qui est doit être déterminé comme il convient pour que les phénomènes en soient procédés comme ils sont et non pas autrement. » C'est exactement comme si on se signait à soi-même des quittances en s'imaginant par là avoir payé ses dettes.

Rien ne montre mieux l'impuissance de la métaphysique condamnée à se détruire elle-même que les coups de désespoir auxquels elle s'est livrée de nos jours dans la doctrine de Schelling, de Hegel et de Schopenhauer. Schelling a admis en Dieu quelque chose qui ne serait pas Dieu ; il a donc introduit un élément de négation dans l'essence même de l'absolu. Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'absurdité de cette hypothèse ; il faut voir plutôt dans quel but elle a été imaginée. Spinoza, lui, dérive tout de Dieu sans sourciller, et il arrive à la conclusion que tout dans le monde est excellent, dans l'état normal. Un pareil optimisme spéculatif n'étant plus de mode aujourd'hui, il fallait recourir à des expédients pour dériver la fois et ne pas dériver tout de Dieu. L'antipathie moderne contre le dualisme ne permettant plus de tout expliquer comme jadis par les deux principes, il ne restait plus qu'à placer le mal en Dieu lui-même tout en le distinguant de la divinité.

C'est l'admission d'une négation dans l'absolu qui est également l'hypothèse fondamentale servant de base à toute la philosophie de Hegel. A l'entendre, l'essence primordiale des choses

contiendrait en son sein une contradiction fondamentale qui la contraindrait à se transformer éternellement en son contraire, pour aboutir plus tard à une plus haute unité avec elle-même, Hegel s'est efforcé de prouver cette évolution constante et universelle, au moyen de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, aussi bien dans la sphère de la pensée que dans celle de la réalité. A cette fin il a fabriqué une logique nouvelle qui a pour point de départ la négation ou la transformation du principe de contradiction. La première proposition de cette logique affirme l'identité de l'être et du non-être et leur synthèse supérieure dans le devenir.

Le cercle vicieux de toute métaphysique qui consiste justement à composer l'absolu d'éléments empiriques en vue d'arriver à expliquer le monde, éclate chez Hegel plus fortement que chez tout autre philosophe. Il a en effet placé expressément dans l'absolu, dans le principe chargé d'expliquer le monde, la négation, c'est-à-dire cet élément étranger qui constitue le nœud même de l'énigme de l'univers. C'est tout simplement chasser le démon par le prince des démons. Pourquoi donc notre monde empirique a-t-il besoin d'être expliqué ? Uniquement parce qu'il contient une négation, c'est-à-dire des éléments étrangers à l'essence primitive des choses. Prétendre donc que la négation, savoir quelque chose de primitivement étranger à la réalité, fait partie de l'essence même de cette réalité, c'est enlever toute raison d'être à la métaphysique et affirmer en même temps quelque chose qui n'a pas de sens, tomber dans une contradiction logique. Pour justifier de pareils procédés il ne faut rien moins que renverser le principe de contradiction, ce que Hegel fait sans le moindre scrupule. Il fut le tout premier dupe d'une illusion en confondant la contradiction réelle, qui se trouve dans les choses, avec la contradiction logique, ce qui le conduisit à nier la valeur du principe de contradiction et à faire de la contradiction l'essence même des choses. La vérité toutefois ne lui échappa point entièrement. Il entreprend de montrer comment l'absolu, ou la prétendue idée, conformément à sa nature, c'est-à-dire donc en suivant son développement normal, se métamorphose, se transforme et s'objective

dans notre monde. Mais Hegel n'en dit pas moins que le monde nous donne le spectacle d'une *chute* de l'idée; qu'il est la contradiction même irrésolue. Mais le développement normal d'un objet consisterait-il donc à se contredire, à tomber en état de chute, de désaccord avec lui-même? Evidemment non. En dépit de sa théorie, Hegel ne peut s'empêcher d'exprimer à sa façon cette idée parfaitement juste : la nature, notre monde empirique, n'est pas une exposition adéquate du réel et de l'absolu; elle ne l'expose que d'une manière défectueuse qui naturellement ne saurait avoir aucune raison d'être dans l'essence même de l'absolu. Si Hegel avait été fidèle à cette idée, il aurait dû garder sa dialectique entière en portefeuille. Il devient en effet évident que le réel en soi n'est pas contradictoire et que l'univers n'est pas une phase naturelle du développement de l'absolu.

Le plus grand adversaire de Hegel, Schopenhauer, est venu montrer à son tour que la métaphysique est condamnée à se détruire elle-même. Il a écrit un ouvrage pour prouver que le principe de causalité n'a de valeur que dans le monde de l'expérience; que dans aucun cas il ne saurait en être fait application à la chose en soi, au noumène. Et, malgré tout cela, la chose en soi, d'après Schopenhauer, doit être la cause des phénomènes!! « Le monde, dit-il, est ce qu'il est, parce que la volonté, dont il est le phénomène, est ce qu'elle est, parce qu'elle veut ainsi. » Le monde a été produit par une cause dont toute l'essence consiste à être cause du monde. Avec une légèreté rare, même chez lui, Schopenhauer espère échapper à la contradiction en ajoutant que cette volonté produisant le monde est elle-même *grundlos*, sans cause. Mais si le principe de causalité ne s'applique que dans le monde de l'expérience, il en résulte non pas que notre univers a été produit par une cause agissant sans cause, mais plutôt que notre monde n'a pas de cause. Un simple enfant comprendrait cela. Mais ce qu'il y a de plus intéressant, c'est d'assister à l'échec même de l'entreprise qui consiste à voir la cause des phénomènes dans l'absolu, dans ce qui existe par soi-même, dans le noumène. L'échec est plus éclatant chez Schopenhauer que chez tout

autre philosophe, puisqu'il ne reconnaît à la cause aucune autre mission que justement d'être cause. La pensée est condamnée à se détruire elle-même. La volonté de Schopenhauer se fuit elle-même, son acte suprême consiste à se détruire elle-même. La volonté n'est donc plus l'absolu, le permanent, mais ce qui se détruit soi-même. Schopenhauer est lui-même obligé d'avouer que la vraie chose en soi, ou l'absolu, n'est pas volonté, mais quelque chose de tout à fait inconnu, si bien que le phénomène ne nous offre aucune transition pour arriver jusqu'à elle.

La *volonté* de Schopenhauer est évidemment la sœur de l'*idée* de Hegel. Car de même que toute l'essence de la volonté consiste à vouloir, à changer, à créer, toute l'essence de l'idée consiste à se changer en son contraire et à créer par cela même le fleuve entier de ce qui arrive. Seulement l'idée se meut, avec des minauderies sans fin, à travers la thèse, l'antithèse et la synthèse, tandis que la volonté agit lourdement, savoir sans cause. La contradiction est commune aux deux ; elles sont condamnées à se nier elles-mêmes et à ne pas pouvoir rester ce qu'elles sont. A certains égards, Schopenhauer se trouve à un point de vue supérieur, en tant qu'il comprit que ce qui se nie soi-même est mauvais et ne correspond nullement à ce qu'on désigne par le mot Dieu. Schopenhauer procède du reste avec une légèreté et une absence de critique sans bornes. Ses écrits offrent un fouilli d'assertions qui ne sont ni prouvées, ni d'accord entre elles. Tantôt la chose en soi est connaissable, tantôt elle ne l'est pas ; dans tel passage la volonté est la chose en soi, dans tel autre elle ne l'est plus, mais bien la plus claire de ses manifestations ; dans un cas la volonté (naturellement comme chose en soi) est parfaitement identique avec le phénomène, dans un autre la distance du ciel à la terre les sépare. Et la contradiction continue ainsi à l'occasion de tous les problèmes depuis A jusqu'à Z. L'importance des écrits de Schopenhauer consiste en ceci : ils sont inspirés par le sentiment énergique que le mal et l'ensemble de tout ce qui arrive est étranger à la vraie essence de la réalité et ne saurait par conséquent s'expliquer par elle. « La douleur et la mort ne sauraient trouver place dans l'ordre éternel, pri-

mitif, immuable des choses, dans ce qui à tous égards doit être. Mais tout cela ne se trouve chez Schopenhauer qu'à l'état de sentiment et non de claire conscience. Car sans cela cet auteur ne persisterait pas, — contradiction manifeste, — à tenir sa prétendue volonté, principe du mal et de ce qui arrive, comme la vraie réalité, la chose en soi.

Les hommes de bon sens n'ont besoin d'aucune dissertation discutant les principes et allant au fond des choses pour comprendre qu'une métaphysique n'est point possible. Voilà pourquoi la métaphysique est déjà depuis longtemps discréditée aux yeux des hommes doués d'une saine raison. Mais il n'est cependant pas possible de trancher définitivement la question avant d'avoir montré pourquoi il existe une *conscience* métaphysique et pourquoi cependant une *science* métaphysique est impossible. Comme en outre il est de la plus haute importance de se faire une idée claire des limites de notre connaissance quant au suprasensible, — ce que du reste on paraît avoir de nouveau oublié depuis Kant, — il était nécessaire comme nous venons de le tenter, d'examiner à fond le problème. Du reste je n'ai point recherché ce résultat négatif ; il s'est plutôt imposé de lui-même. Je m'étais proposé de rechercher les lois de la connaissance en général. Or il se trouve que cette même notion primitive de la pensée qui fixe la connaissance des choses extérieures et de la succession, en même temps qu'elle donne la certitude au principe de causalité et avec lui aux précédés de l'induction, se trouve également à la base de notre conscience du suprasensible, de la métaphysique. Mais ce n'est qu'avec le concours de l'expérience que cette notion peut devenir un principe fécond de science ; par conséquent il rend possible la conscience, mais non la connaissance du suprasensible. Il n'y a donc pas de métaphysique possible comme science.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Les réclamations de la conscience religieuse dans le sein du parti libéral	II
La situation théologique dans l'église libre du canton de Vaud	LX
Histoire des dogmes de F.-C. Baur	1
Histoire de la doctrine de la liberté, de Luthardt	53
Le siècle de Jésus-Christ, par A. Hausrath	121
Les conditions d'une vie de Jésus, par W. Kruger-Welthusen	173
L'apologétique chrétienne fondée sur l'anthropologie de C.-E. Baumstark <i>Première partie</i>	279
La théologie des réunions de l'Alliance évangélique, à New- York, en 1873	363
L'apologétique chrétienne fondée sur l'anthropologie de C.-E. Baumstark. <i>Seconde partie</i>	529
La pensée et la réalité; essai de renouveler le criticisme d'après A. Spir	585



L A

THÉOLOGIE ALLEMANDE

CONTEMPORAINE

AVEC UNE LETTRE-PRÉFACE A LA JEUNESSE THÉOLOGIQUE
DES PAYS DE LANGUE FRANÇAISE

PAR J.-F. ASTIÉ

Un fort volume in-8. Prix : 8 fr.

Opinions de la presse :

M. Astié a eu l'heureuse idée de réunir en un volume les travaux qu'il publie depuis quelques années dans la *Revue de théologie et de philosophie* dont il est le directeur. Son livre n'a pas le défaut commun à ce genre de collections ; il forme un tout complet dans sa diversité. Il aborde sous toutes ses faces le problème religieux toujours actuel, toujours brûlant ; et la *Lettre-préface* qui le précède, et qui occupe près de la moitié du volume forme à elle seule un véritable ouvrage. Nous ne pouvons que louer sans réserve la science et la compétence de l'éminent professeur. Il nous fait connaître l'Allemagne contemporaine, et nous apprend, par une série d'analyses absolument impartiales, comment on y envisage les questions de la science religieuse au double point de vue de la spéculation et de l'histoire.

Il y a beaucoup à lire et beaucoup à apprendre dans ce livre. Il y règne une grande indépendance d'esprit. M. Astié est un disciple de Vinet. On s'en aperçoit à la sincérité de sa parole et à la largeur de sa pensée. C'est une atmosphère fortifiante et saine qu'on respire dans ces pages. C'est un souffle vivifiant qui les anime. Vinet a ainsi laissé dans le monde chrétien une empreinte qui n'est pas près de s'effacer. Sans rien formuler, sans systématiser à nouveau la vérité chrétienne, il n'en a pas moins été un créateur ; il nous a montré sous quelle forme le christianisme doit être acceptable aujourd'hui, il a victorieusement prouvé que la folie de la croix était une sagesse. Le livre de M. Astié relève de cette école évangélique et libérale à laquelle sont confiées les destinées de la théologie chrétienne.

(Edmond Stapfer, *Revue chrétienne*, 1875 et 1876.)

Un professeur distingué de Lausanne, qui a fait ses preuves sur le terrain de la philosophie et de l'histoire religieuse, a entrepris de faciliter au public de langue française la connaissance des récents travaux de la théologie allemande. C'est rendre un service important à tous ceux qui se préoccupent du mouvement intellectuel en Europe.

On sent qu'il ne serait point à propos d'apporter du parti pris en cette affaire. A cet égard M. Astié est le meilleur des guides. Profondément

versé dans la matière, il se montre à la fois indépendant et impartial dans l'analyse des nombreuses hypothèses qui ont pullulé dans les facultés de théologie, depuis que l'ancien dogme a été reconnu intenable. Ne se préoccupant point de faire triompher un point de vue particulier, mais animé à l'égard des travaux de métaphysique religieuse d'une confiance que nous admirons sans la partager entièrement, il a su relever par l'animation de son style et par une clarté plus louable encore en pareil sujet, l'aridité d'une tâche où il ne peut compter que sur des sympathies bien restreintes.

En se dérochant discrètement devant ceux qu'il veut nous faire connaître, toutefois après les avoir nommés et introduits, M. Astié nous rend un service signalé et rend désormais inexcusable une ignorance à laquelle les mieux intentionnés ne savaient trop jusqu'à présent comment remédier.

(Maurice Vernes, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* [juillet 1876], dirigée par Th. Ribot.)

Si vous aimez la théologie de bon aloi, grave, impartiale, qui aborde les grands problèmes, sans ajouter aux chances d'erreur qui résultent de la faiblesse de l'esprit humain, celles qui résultent du parti pris; si vous voulez connaître les récents travaux de l'Allemagne sur quelques-unes des plus importantes questions qui agitent la théologie, alors, croyez-m'en, procurez-vous le livre de M. Astié, lisez-le, étudiez-le, vous ne regretterez ni l'argent, ni le temps que vous y aurez consacrés.

M. Astié est théologien dans l'âme. Si la théologie n'existait pas, il serait capable de l'inventer. Ce n'est pas à lui qu'on pourra reprocher de la sacrifier à l'esprit du siècle. Il sait, il dit, il soutient, que les études religieuses sont aussi nécessaires aujourd'hui que jamais, parce que les questions religieuses dominent toutes les autres et sont de tous les temps. Si, dans notre protestantisme, plusieurs se découragent ou se désintéressent, lui, M. Astié, revient à la charge avec une sainte obstination. Il ne laissera pas la prescription s'établir. Dussent tous les théologiens faire défaut, il reste sur la brèche.

Et s'il n'en reste qu'un, il sera celui-là.

Ce volume est toute une bibliothèque. Je ne dis pas que ce soit une lecture de vacances. Un pasteur qui se procure ce livre en a pour un an d'études, de méditations solitaires, d'entretiens avec ses collègues ou ses paroissiens intelligents.

Nos sincères remerciements à M. Astié pour les peines qu'il s'est données, et pour l'important service qu'il vient de rendre à nos églises.

(Théoph. Bost, *Renaissance*, décembre 1875.)

H. GEORG éditeur à Bâle et Genève.
